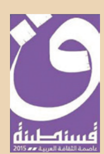
د. سيدي محمّد بن مالك

رؤية العالم في روايات عبد الحميد بن هدوقة

مقاربة سوسيوشعرية



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

رؤية العالم في روايات
عبد الحميد بن هدوقة
مقاربة سوسيوشعرية

طُبع في لبنان

د. سيدي محمّد بن مالك

رؤية العالم في روايات عبد الحميد بن هدوقة

مقاربة سوسيوشعرية

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

1436 هـ - 2015 م

ردمك 978-614-02-0000-0

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة – الجزائر
هاتف/ فاكس: 676179 21 213+
e–mail: editions.elikhtilef@gmail.com

المحتويات

إهـــداء 9
مــقــدّمــة 11

مـدخـل: الـرّوايـة، رؤيـة العالـم والـشّخـصية........................ 17
1 - الرّواية والوعي الإشكالي.. 19
2 - رؤية العالم والأيديولوجيا 25
3 - الشّخصية بين الاغتراب والانتماء 39

الفصل الأوّل: الوعي ووساطـة الفعل في رواية «ريح الجنوب» 74
1 - مفهوم الوساطة.. 50
2 - أثر الشّخصية الأيديولوجي.. 53
2-1- النّظام السّيميولوجي.. 53
2-2- النّظام الاجتماعي 56
2-3- النّظام النّفسي.. 62
2-4- النّظام الجمالي 65
3 - أنماط الوعي وتعدّد الأفعال.. 67
3-1- الوعي الانتهازي وقدرة الإقناع.. 67
3-2- الوعي الثّوري الإشكالي 71
3-3- الوعي الثّوري وغياب الأداة.. 77
3-4- الوعي الدّيني وسلطة النّقل.. 81
3-5- الوعي الأسطوريّ والقوّة الاعتقاديّة.. 84
3-6- الوعي القوميّ ونزعة التّقنية 86
4 - النّهاية المفتوحة... ورؤية العالم 86

الفصل الثّاني: السَّرديَّة ورؤية العالم في رواية «نهاية الأمس»........................ 59
1 - القصّة، الخطاب والسّرد.. 99
2 - الحالات والتحوّلات.. 104
2-1- مرحلة الماقبل 104
2-2- مرحلة الأثناء.. 106
2-3- مرحلة المابعد.. 114
3 - سرد الأفعال 115
3-1- التّعاقب.. 115
3-2- التّضمين.. 119
4 - عرض الأقوال.. 122
4-1- الخطاب المسرود أو المرويّ.. 123
4-2- الخطاب المعروض 124
4-3- الخطاب المنقول.. 127
5 - الرّؤية السّردية والصّوت الأيديولوجي.. 131

الفصل الثالث: الفضاء والأيديولوجيا في رواية «بان الصّبح» 141
1 - تحديد المصطلح (مكان، فضاء، حيّز).. 145
2 - المكان الطّبيعي والمكان الجمالي 154
3 - المكان والبنية العامليّة 159
3-1- طوبوغرافيا الحدث: يجري الحدث في أربعة فضاءات مختلفة،
هي.. 159
3-2- العلاقات والوظائف.. 166
4 - موضوعات فضاء المدينة 172
4-1- التّسامح والتّعصّب 173
4-2- الانتماء والاغتراب 175
4-3- الجمال والقبح 177

5 – التّقاطب الفضائي وتحوّلات الشّخصيّة........................ 178
6 – الفضاء والسّلطة.. 181

الفصل الرابع: الأسطورة، المرجع والتّخييل في رواية «الجازية والدّراويش» 187
1 - الوعي الفعليّ - الأسطرة 189
2 - الوعي الممكن - الأدلجة.................................. 195
3 – الميثاق التّخييلي 199
4 – التّركيب السّرديّ.. 201
4–1– الفقدان 202
أ–الكفاءة: 203
ب–الأداء والتقويم: 213
4–2– الامتلاك.. 218
5 – النّسق الثّقافي 226

الفصل الخامس: الزمكان والرّؤية المأساوية في رواية «غدا يوم جديد» 231
1 - تعريف الرّؤية المأساوية.................................... 234
2 - أنماط رؤية العالم 236
2–1– الرّؤية المحافظة / الرّؤية المتحرّرة 236
2–2– الرّؤية الثّورية / الرّؤية الانتهازيّة...........................240
2–3– الرّؤية المعتدلة / الرّؤية المتطرّفة.......................... 244
3 - إيقاع الزّمكان 246
3–1– الماضي – القرية – المدينة...................................250
3–2– الحاضر – المدينة 252
4 - أشكال الرّؤية المأساوية..................................... 254

خـاتـمـة.. 261
ثبت المصطلحات... 267

مكتبة البحث 287
1 - المصادر العربية 288
2 - المراجع العربية 289
3 - المراجع المترجمة 294
4 - المصادر الأجنبية.. 295
5 - المراجع الأجنبية.. 295
6 - المـجـلاّت.. 297

سيرة ذاتية وعلمية 299

إهـــداء

إلى والديّ الكريمين.. وإخوتي..

إلى زوجتي.. وولـــديّ هـــاجر وبـراء..

مقدّمة

يعدّ الصّراع مدماك النّص الروائيّ، ومرشحًا تُقطّر فيه الرّؤى والمواقف والمشاعر، ونقطة التقاء الخيال بالحقيقة عبر تمثّل الواقع ابتغاء محاكاته. والصّراع، لهذا كلّه، يستأثر باهتمام الكاتب الّذي يُعمل فكره لرسم ملامحه وتحديد إطاره وتبرير منشئه. وقد يأخذ الصّراع، في الرّواية، طابعًا نفسيًّا (السّراب لنجيب محفوظ) أو ذهنيًّا (ثرثرة فوق النّيل للكاتب نفسه) أو حضاريًّا (موسم الهجرة إلى الشّمال)... وهذا لا يعني، إطلاقًا، أنّ الرّواية تحتفي بصراع دون آخر، بل إنّ مظهر الحدث وطبيعة الفضاء وصيغة الزّمن وحضور نوع من الحواريّة المتميّزة بلغتها وأسلوبها يشي بشموليّة صراع ونسبيّة آخر.

ومع ذلك، يظلّ جوهر الصّراع اجتماعيًا، يغذّيه الانفصام بين الفرد والنّظام الاجتماعيّ الّذي راح يشيّء العلاقات الإنسانية باستبداله القيمة الاستهلاكيّة للأشياء بقيمة تبادليّة؛ فضاعت من الإنسان قيمه الأصيلة، وأصبح شخصًا مأزومًا يعاني الاغتراب والتّهميش.

وتأتي الرّواية لتضفي على هذا الفرد صفات البطولة الّتي تسم الشّخصيّة الملحميّة، مع فرق أنّ هذه الشّخصية الأخيرة تنهض ببطولتها وهي تدرك، سلفًا، أن قدرها محتوم لا تستطيع التّنصّل منه. في حين، تعيش الشّخصيّة الرّوائية قلقًا وتوجّسًا دائمين في صراعها المرير مع الواقع المتشيّء الرتيب غير واثقة من بلوغهَا برّ الأمان. وبهذا الشّكل، تتململ الشّخصية، في الرّواية، بين وعي واقع ينضح بالتّخلّف والاضطهاد والاستغلال ووعي ممكن تتوق من خلاله إلى الانعتاق والنّماء والخير.

وترصد الرّواية الجزائرية ممثّلة بنصوص عبد الحميد بن هدوقة هذا الاضطراب الّذي يكتنف الشّخصية - الإنسان الجزائري في وجوده النصّي

ككائن ورقيّ مرتبط بزمن الإبداع (1970-1991)، ووجوده الاجتماعيّ الضّارب بجذوره في أعماق التّاريخ؛ فإذا كان الوجود النصّي للشخصيّة يسمح بمقاربة رؤيـة العالـم المبثوثة في ثنايا الأعمال كلّها، والّتي لا يمكن اسـتخلاصها عبر انتقـاء المتـون واجتـزاء الملفوظـات، إنّما عبر تتبّـع خطّية العمليّـة الإبداعيّة، فإن الوجود الاجتماعي للإنسـان يسـمح بكشـف المسـتور عن شـكل علاقته بالمجتمـع فـي روايـات " ريح الجنوب " و" نهاية الأمس " و" بان الصّبح " و" الجازيـة والدّراويش"، وشـكل علاقته بالمجتمع والكون معـاً في رواية " غداً يوم جديد".

ونحسـب أن مقاربة تروم التّوفيق بين النصّ - الشّـخصية والمجتمع - الإنسان ستتلافى خطر الوقوع في شرك النّظرة الأحادية لنصوص ابن هدوقة. وهـو خطـر لـم يَتجاوزه ممثّلـو الاتّجـاه الاجتماعي بـل الأيديولوجـيّ الّذين نزعوا في تحليلاتهم نزوعًا عقديًا جليّاً، على غرار ما نلفيه في بحث واسـيني الأعرج عن الأصول التاريخية والجمالية للرّواية الجزائرية. كما اختزل ممثّلو الاتّجـاه اللغـويّ نصـوص الكاتب إلى جملـة من البرامج السـردية الّتي تركن إلى الوظائف والحوافز وتحدّد العوامل، نظير ما قام به السّعيد بوطاجين حين اشتغل على رواية " غدًا يوم جديد " سيميائيا.

ونحسـب، أيضاً، أنّ مقاربة تؤلّف بين شـعرية النّص واجتماعيّته ستسـدّ النّقـص المنهجـي الّـذي شـهدته البنيوية التّكوينيـة، ذَلك أنّ محاولة لوسـيان غولدمـان الجمع بين النّظرية الماركسـية الّتي ترى أنّ الفنّ والمجتمع صنوان والنّظريـة البنيويـة الّتـي بدأت معالمها تتأسّـس في ميدان الدّرس اللّسـاني لم تسلم من الانحياز للتّحليل الاجتماعي (التّفسير) على حساب القراءة المحايثة (الفهم)، وذلك لتشـبّع الباحث بأفكار الماديّة الجدلية والتّاريخية الّتي صاغها فريدريك أنجلز وكارل ماركس في حقل الاقتصاد السياسـي وكرّسـها جورج لوكاتش في حقل النّقد الأدبي.

إنّنا إذ نجرّب التّركيب بين النّسـق والسـياق، لا نقوم سـوى باقتفاء آثار

نقّاد ودارسين اصطنعوا عددًا من المفاهيم والمصطلحات تؤكّد التّرابط الوثيق بين بنية النصّ اللّغوية وبنيته الأيديولوجية، لا بل حلول الثانية في الأولى، أمثال ميخائيل باختين وبيير زيما. وإذا كان دأبَنا بيان رؤية العالم كتصوّر قعّدت له البنيوية التّكوينية، فإنّنا نستعين، في ذلك، بأدوات إجرائية مستمدّة من نظريات وتيارات متنوّعة مثل البنيوية باختلاف اتّجاهاتها من مورفولوجيا وشكلانيّة وشعرية وسرديّات، والسّيمائية السرديّة والخطابية، والسّوسيولسانية، والتأويليّة.

وفي ضوء التّركيب بين المناهج والنّظريات، نحاول مقاربة التّفاعل بين الأسس الثّلاثة الّتي تقوم عليها الرّواية، ونريد بها النّص ورؤية العالم والمجتمع، ممهدّين بمدخل نعرض فيه للعلاقة بين الرّواية والوعي الإشكالي، فالفرق بين رؤية العالم والأيديولوجيا، ثمّ ترنّح الشّخصية بين الاغتراب والانتماء في ظلّ تشيّؤ العالم. وندرس، في الفصل الأوّل المخصّص لرواية " ريح الجنوب"، وساطة فعل الشّخصيّة وأثرها في تجلّي الوعي الجماعيّ وتعدّد أنماطه. ونعالج، في الفصل الثّاني، تمظهر الصّوت الأيديولوجي المهيمن عبر المسار السّردي وحكي الأفعال وقصّ الأقوال في رواية " نهاية الأمس". ثمّ نتعرَّض، في الفصل الثالث، لشكل فضاء المدينة ومضمونه، ووطأته على الفرد، وعلاقة السّلطة به في نصّ "بان الصّبح". أمّا في الفصل الرّابع فنتناول تضافر الأسطورة والأيديولوجيا في رواية " الجازية والدّراويش"، والنّسق الثّقافي الّذي يرفد كلاًّ منهما. بينما نفرد الفصل الخامس للحديث عن الزّمكان وأثره في تشكيل الرّؤية المأساويّة في نصّ " غداً يومٌ جديد". ونختم البحث بخاتمة نضمّنها التّغييرات الّتي طرأت على الوعي التّاريخي لدى ابن هدوقة على مدى عشرين سنة ونيف من الإبداع الرّوائي.

وتحاول هذه المقاربة التّعامل مع النصّ الرّوائي كمجموعة من العناصر المندغمة؛ فلا تفصل بين الشّخصية والحدث الّذي يندّ عن فعلها الماديّ أو الكلامي، ولا بين الحدث والمكان الّذي يحتضن الفعل، ولا بين المكان

والزّمن الّذي ينظّم الحدث في موضع ما، وإن كان الفصل أو المبحث مفرداً لتحليـل الفعـل أو الفضـاء أو غيرهما. كما لا تميّز هذه المقاربة بين شـخصيّة رئيسـة وأخرى ثانوية وثالثة مسـطّحة ورابعة نامية... بل تتعامل مع الشّخصية مـن وجهـة نظر مشـاركتها في الأحداث، بما يسـمح باسـتظهار رؤيتها للعالم الّتي تقابل رؤى أخرى تجسّدها شخصيات تشارك، بدورها، في تجلّي سردية الرّواية ومضامينها.

ويمكن اعتبار هذا التّوجّه في معالجة كليّة الرّواية حافزًا موضوعيًا على التّحليل المسـتقصي للمشـكّلات الكبرى الّتي تؤلّف النصّ السّـردي عمومًا، ونروم بها الشّـخصية والحدث والفضاء والزّمن، ذلك أنّنا لمسـنا في الأعمال النّقديـة اقتطاعا لمشـكّل واحـد ومعالجته بالـدّرس والتّحليل في نصوص ابن هدوقـة، مـن قبيل دراسـة محمّد بشـير بويجرة للشّـخصية فـي روايات " ريح الجنوب " و" نهاية الأمس " و" بان الصّبح " ضمن دراسـة شـاملة للشّـخصية فـي الرّوايـة الجزائريّـة، ومقاربته لبنية الزّمـن في الخطاب الرّوائـي الجزائري وانتخـاب الرّوايات السّـابقة إضافـة إلى نصّ " الجازيـة والدّراويش " كنماذج من هذا الخطاب، ودراسـة شـريبط أحمد شـريبط لبنية الفضاء في رواية " غدا يوم جديد". أمّا الحافز الذّاتي فيعكسـه ذلك الارتياح كلّما طالعت رواية لابن هدوقـة. إنّـه ارتيـاح مبعثه، لا شـكّ، تلك الألفـة حين تقرأ نصًّـا يمثّل حياتك بصدق؛ ألفة لا تتأصّل إلاّ بالمساءلة وسبر الأغوار.

وتـكاد تنحصـر صعوبات مثل هذا البحث في إشـكاليّة النّص الأجنبي، حيـث حاولنـا جهدنـا التّقيّد بجوهر النّـص ومعناه، متّكئين، فـي أحيان كثيرة، على معرفتنا باللّغة الفرنسية مشفوعة بالقواميس والفهارس الموضوعة لترجمة المصطلح النّقدي والّتي لم نأت على ذكرها في متن الدّراسـة أو تصنيفها في مكتبـة البحث لشـيوع ترجمـة هذا المصطلح أو ذاك، مثـل " المعجم الموحّد لمصطلحـات اللّسـانيات (إنجليزي- فرنسـي- عربي) " الّـذي أعدّته المنظّمة العربيـة للتّربيـة والثّقافـة والعلوم، و" معجم اللّسـانيات (فرنسـي- إنجليزي-

عربـي) " الّـذي نُشـر فـي مجلّـة " التّواصل اللّسـاني " (المجلّـد الرّابع، العدد الثّاني، سـبتمبر 1992). كما اعتمدنا، فـي أحيان قليلة، على نصوص مترجمة، إمّـا لعـدم تمكّننا من الحصول علـى النّص الأصلي، وإمّا لسلاسـة اللّغة الّتي تُرجم بها هذا النّص.

وترتبـط بإشـكالية ترجمـة النّص الأجنبي إشـكالية أخـرى لا تقلّ عنها صعوبـة، ألا وهـي ترجمـة المصطلح النّقدي نفسـه؛ فبغـضّ النّظر عن بعض المصطلحات المعرّبة الّتي ألفتها لسننا نظير تراجيدية وسيميائية ومورفولوجيا، اضطربنـا بيـن التّرجمـة والنّقـل؛ فتـارة نترجـم المصطلح الأجنبـي بمصطلح واحـد مثـل (Poétique = شـعرية)، وتـارة نترجمـه بعـدّة مصطلحـات مثـل (Conscience Réelle = وعي واقع، وعي قائم، وعي فعليّ)، وتارة ننقله إلى العربية مثل (Sème = سيم)، وتارة نجمع بين نقله وترجمته مثل (Idéologie = أيديولوجيا، عقيدة، مذهب). وإن دلّ هذا الأمر على انقسام الباحثين العرب في ترجمة المصطلح النّقدي، فإنّه يدلّ، أيضا، على ثراء اللّغة العربية وقدرتها على استيعاب المصطلح الأجنبي من خلال التّرجمة والنّقل والنّحت والتّوليد وسواها من آليات صياغة اللّفظ الدّخيل.

مدخل

الرّواية، رؤية العالم والشّخصية

1 - الرّواية والوعي الإشكالي:

يـرى جـورج لوكاتش أن صعود البرجوازية قد أفضى إلى ظهور الرّواية التـي عبّـرت عـن الانفصال بيـن عالم الفـرد الذي ينضـح بالتّمـزق والمعاناة وعالـم الواقـع الـذي تؤسّسـه قيـم السـوق. وقد أخذ هـذا الانفصـال مدلولا إشـكاليا جعـل من الرّوايـة " قصة بحث متدهور (يسـميه لوكاتش " جنوني")؛ بحث عن قيم أصيلة في عالم متدهور أيضا، لكن في مستوى آخر متقدم عليه وبصيغـة مختلفة"[1]. ويوحي هذا الانفصال بين العالمين بالصراع الذي أصبح يسم المجتمع نتيجة تقسيم العمل وبروز الملكية والاستغلال، وهي ظاهرات عملت البرجوازية على ترسيخها باسم زيادة الإنتاج والتّطور الصناعي والرّفاهية الاجتماعيـة. كمـا يوحي بحث الفرد الدؤوب وغير المنظّم معاً عن قيم أصيلة بديلـة عن قيم السـوق فـي المجتمع البرجوازي بالاغتـراب والدّونية؛ فيصبح بحثه مجرّد رغبة في التّغيير والإصلاح؛ رغبة تتماهى مع الحلم والوهم.

والرّوايـة بوصفهـا إبداعـا نثريـا، ترتبـط بزمـن التّصادم والتّعـارض بين الفـرد والعالم الاجتماعي والطبيعـي، عكس الملحمة التي تحيل على التوافق والانسجام بينهما؛ فهي باعتبارها إبداعا شعريا، تنبني على رؤية مركزية متسلّطة تنصهـر فيهـا الـذات والمجتمـع بخضوع ورضـى. وبقدر ما تمثّل الشـخصية الملحمية بعدا اجتماعيا واحدا ينظر إلى الوجود نظرة موحدة، فإن الشـخصية الروائية " تمثل مجتمعا كما تمثل نظامه ومراتبه المختلفة "[2].

وتسـتند تلـك الظّاهـرات البرجوازيـة التي أوجـدت القطيعة بيـن الفرد والواقـع إلـى مفهـوم صنمية البضاعـة الذي أطلقـه ماركس أو مفهوم التشـيّؤ كمـا أسـماه لوكاتـش المعبـر عـن تحـوّل البضاعة مـن قيمة للاسـتعمال إلى

---

(1) Lucien Goldmann: "Pour Une Sociologie Du Roman", Gallimard, Paris, 1964, P 23.

(2) ميشيل زيرافا: "الأسطورة والرواية"، ترجمة: صبحي حديدي، دار الحوار للنّشر والتوزيع، اللاذقية، ط.1، 1985، ص11.

قيمـة للتّبـادل، حيث " تطغى وسـاطة المال الكلية بين كل فـرد وكل ما ينتجه عمله ورغبته من أشـياء بحيث لا تظهر العلاقة المباشـرة بين الأفراد والأشياء بمظهرها الخالص البريء إلا خلسـة "[1]؛ فتتحوّل البضاعة من وسـيلة للعيش الرغد والحياة الكريمة إلى أداة لممارسـة الحظوة والنّفوذ واسـتعباد الآخرين وتشـكيل رأس مـال على حسـاب الفقـراء والكادحين. وهذه النظرة التشـييئية للبضاعـة لا ترتبـط بعامـة النـاس فقط، بل تطـال، كذلك، المثقفيـن والفنّانين والأدبـاء الذيـن تخضـع إبداعاتهـم وأعمالهـم لقانـون العـرض والطلـب في السوق. ومع ذلك، تبقى لهذه الإبداعات والأعمال الفنية خصوصيتها التي لا يمكـن للبنيـة الاقتصادية في المجتمع البرجوازي أو في غيره من المجتمعات أن تحولهـا مـن قيمة اسـتعمالية إلى قيمـة تبادلية، ويراد بتلـك الخصوصية ما تنهـض عليـه هذه الإبداعـات والأعمال مـن مقوّمات جمالية ومـا تحويه من مضامين ونظرات[2].

ويبلـغ أثـر التشـيّؤ فـي المجتمـع البرجـوازي أن يشـكلّ بعـض أفراده وعيـا يتـراوح بين الإيمان الراسـخ بضرورة الأخذ بأسـباب التقدّم الاقتصادي والاجتماعـي القائـم على الاحتـكار والثـراء الفاحش والسـريع وبين الإيمان الجـازم بأهميـة الوقـوف ضد هذا النوع مـن التطوّر الذي يجعـل الفرد مجرد آلـة منتجـة أو مسـتهلك بليـد. وهـذا الوعـي المتململ هـو ما ينعتـه لوكاتش بالإشـكالي، حيث يمثلّ اسـتحالة تشـكيل رؤية واضحة للعالم، ويقف موقفا وسطا بين الوعي الانتهازي الذي يجسّده أولئك الذين ينخدعون ببهرج الحياة البرجوازيـة ويسـعون لاقتناء الثروات وتحقيق المكاسـب بالنفـاق والاحتيال، وبيـن الوعـي الطبقـي الذي يمثله أولئـك الذين يدركون مغزى تقسـيم العمل

---

(1) لوسـيان غولدمـان وآخـرون: "البنيويـة التكوينيـة والنقد الأدبي"، مراجعـة التّرجمة: محمد سبيلا، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط.2، 1986، ص ص 107، 108.

(2) ينظـر: Herbert Marcuse: "La Dimension Esthétique; Pour Une Critique De L’esthétique Marxiste", Traduit par: Didier Coste, Seuil, Paris, 1979, p 43.

وطـرق الإنتـاج الـذي تؤمنـه فئـة قليلـة مـن ذوي النفـوذ والمصالـح في هذا المجتمـع، وهـو مغزى يولّد، حسـب هؤلاء، الصراع بيـن الطبقات الذي يعد المحرّك الأساس للتاريخ.

وبينمـا يفصح الوعي الإشـكالي والوعي الانتهازي عن موقف كل من ماركس وأنجلز ولوكاتش (في مرحلة أولى) وروجيه غارودي الواثق من تأثّر البنية الفوقية المتضمنة للأفكار السياسية والقانونية والدينية ومؤسسات الدولة وأجهزتهـا المختلفـة بالبنيـة التحتيـة المنظمة لملكية وسـائل الإنتاج وتقسـيم العمل بشـكل آلي، يؤكد حضور الوعـي الطبقي في المجتمع موقف لوكاتش ولوسيان غولدمان المتمثّل في "إعادة الاعتبار للوعي ضمن الحركة التّاريخية بعد أن جعلت منه الماركسية مجرد انعكاس"[1].

وحامـل الوعي الإشـكالي لا يستسـيغ جدليـة التاريخ؛ فهـو يرغب في التغيير، لكنه لا يتعدّى الرغبة في الفعل إلى الفعل نفسه. ويأخذ هذا الوعي في الرواية شكل بحث عن قيم ومبادئ تراها الشخصية الإشكالية حقيقية وخليقة بالـذود عنهـا، لأنها كل مـا تبقّى من هذا العالم الذي لـم يعد يدين إلا بجمع المال وشراء الأسهم وتكديس البضاعة. والواقع، إن هذه الشّخصية تستعيض عـن مثـل هذا العالم المتردّي الذي يجثم علـى صدرها بمادّيته المفرطة بعالم يرى في الحب والحرية والفضيلة أملاً في الخلاص متلافية، بذلك، الانغماس فـي ملـذات الحيـاة على حسـاب الشـرف والنبـل ومكتفية، في الوقـت عينه، بالتأمّل في سبل الإصلاح.

وليسـت الشّـخصية الإشـكالية مجنونـا أو مجرما أو مريضا نفسـيا كما يعتقد غولدمان وبعض النقاد الآخرين[2]، بل إنها شخصية سويّة تتمتع بأخلاق

---

(1) عبد اللطيف عبادة: "اجتماعية المعرفة الفلسـفية؛ دراسـة تحليلية نقدية لاجتماعية المعرفة الفلسـفية وبنيتهـا ومناهجهـا ومشـاكلها وإمكانيـة تطبيقهـا على الفكر العربي الإسـلامي"، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ط، 1984، ص 92.

(2) ينظر: Lucien Goldmann, op-cit, P 24.

و: السيد يس: "التّحليل الاجتماعي للأدب"، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ط، 1970، ص 28.

حميدة وحس مرهف، وفوق هذا برؤية فكرية وحضارية مستنيرة قد تدنو من المثالية بعض الشيء، تميزها عن الآخرين وتزيد في ألمها ومعاناتها كذلك[1]. وهذا الهاجس المعرفي الذي يقضّ مضجع هذه الشّخصية هو الذي أومأ لبعض الدارسين بإمكان وجود علاقة بين الشخصية الإشكالية و" الأديب المبدع الذي نقل الحياة اليومية إلى حيز الكتابة، كما لو كان الوعي الإشكالي يوحد، بشكل لا متكافئ، بين " البطل الإشكالي " والمبدع، الذي همشته الحياة، بسبب وعيه الإشكاليّ "[2].

وتختلف القيم التي تبحث عنها الشّخصية الإشكالية من رواية لأخرى؛ فهي ليست " ما يعتبرها الناقد أو القارئ أصيلة، ولكن تلك التي، بدون أن تحضر في الرواية بوضوح، تنظم بصيغة ضمنية مجموع عالمها "[3]. وقد قام لوكاتش بتقسيم الرّواية الغربية إلى ثلاثة أنماط بناء على هذا التمايز الحاصل في القيم التي تكون فضاء النص رغم التقاء الشخصيات الإشكالية في رفضها للعالم المتشيء الذي لا تستطيع منه فكاكا. ثمّ، أضاف سنة 1920 نمطاً رابعاً رأى فيه إرهاصا بظهور وعي يدرك أهمية الصراع في تطور التّاريخ تمثله الطبقة العاملة القادرة على كشف التناقضات الكبرى في المجتمع البرجوازي والمؤهلة لتحقيق مجتمع اشتراكي ينعدم فيه التفاوت الطبقي بين الأفراد. وفي حين، تمثّل روايات الأنماط الثلاثة الأولى " النوع الأدبي النموذجي للمجتمع البرجوازي"[4] ، ينزع النّمط الرابع الذي تمثله نصوص ليف تولستوي ومكسيم غوركي وفيودور دويستوفسكي نحو الملحمة. وهذه الأنماط الأربعة التي

---

(1) ينظر: محمد عزّام: "البطل الإشكالي في الرواية العربية المعاصرة"، دار الأهالي للطباعة والنّشر والتوزيع، دمشق، ط.1، 1992، ص 17.

(2) فيصل درّاج: "نظرية الرواية والرواية العربية"، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط.1، 1999، ص 44.

(3) Lucien Goldmann, op-cit, P 23.

(4) جورج لوكاتش: "الرواية كملحمة برجوازية"، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط.1، 1979، ص 9.

تشكل الرواية عند لوكاتش هي[1]:

1 - **روايــة المثاليــة المجــردة:** يعبــر هذا النّمط عن ضيق أفق الشّـخصية وقصـور وعيهـا بالقياس إلى تناقضـات العالم وتعقيداته. وتمثلـه رواية (دون كيشـوت) لميغيـل دي سـرفانتس التـي تـروي قصة فـرد مأزوم ينشـد البطولة والشـهرة بتقمص شـخصية أماديس الأسـطورية المجسّدة للمثل الأعلى الذي ترومه ذات دون كيشوت المتهالكة بديلا عن تقهـقر القـيم في " ثقافة برجوازية سـائدة حديثا، سمـتها الأساسية صراعات لا حصر لها وجوانب ونشاطات لا يستطيع عقله تقبلها "[2].

2 - **الرواية النفسـية:** تمثل هذا النّمط رواية (التّربية العاطفية) لغوسـتاف فلوبيـر التي تغوص في أعماق الشـخصية مبرزة الانفصام الذي تضطرب فيه؛ فهـي حاقـدة على الواقـع البرجوازي ولا تسـتطيع تحليل أسـباب التّناقضات الموجـودة فيـه مـن جهة، وراضية بمـا يقدّمه لها هذا الواقـع من جهة أخرى. إن " العالم الذي صورته واقعية "فلوبير" هو عالم الأساليب النثرية المتكاملة، وكل العناصـر الشّـاعرية لم تعـد موجودة إلا في العاطفة، وفي ثورة الإنسـان العاجزة عن مواجهة هذه الأساليب النّثرية "[3].

3 - **الروايـة التربويـة:** يحدّد هذا النّمط من الرواية تنازل الشـخصية عن بحثهـا الإشـكالي. ومع ذلـك، فهي لا تقـبل مـا يـمنحه عالـم الأعراف، ولا تتخلّى عن قيمها الحقيقية. وتعد رواية (ويلهلم ميسـتر) ليوهان غوته نموذجاً للرواية التربوية.

---

(1) يكتفـي غولدمـان بذكـر الأنمـاط الثلاثـة الأولى للرواية عند لوكاتش، فـي حين يومئ إلى البدايات الأولى للرواية البروليتارية في نصوص أندريه مالرو. ينظر: Lucien Goldmann, op-cit, P 25.

(2) ميشيل زيرافا، المرجع السابق، ص 22.

(3) جـورج لوكاتـش: "الرّوايـة"، ترجمة:مـرزاق بقطـاش، الشّـركة الوطنيـة للنّشـر والتوزيـع، الجزائر،د.ط، د.ت، ص79.

4 - **روايـة البروليتاريـا**: إذا كانـت الأنمـاط السّـابقة تحيل علـى المادّية الجدليـة، فـإن رواية البروليتاريا تشـي بالمادية التاريخيـة. ويعتقد لوكاتش أن رواية (الملهاة البشرية) لهنوريه دوبلزاك هي " تمهيد أدبي للمادية التاريخية"[1]، ذلـك أنّ هـذا الأديـب قد تنبّه إلى ضـرورة التّوفيق بين رؤيـة المجتمع للعالم والعمل الأدبي الذي يكتبه المبدع في ظل الأفكار الجاهزة للطبقة السّائدة.

ويذهب لوكاتش إلى أن غوركي قد استطاع بموهبته العظيمة أن يرسم لوحات بطولية عن نضال الطّبقة العاملة بكيفية تذكّر بجو الملحمة الذي يعبق برائحـة العذاب المحفوف بالمتاعب والإغراءات التي تضفي على الشـخصية الملحمية صفات الشجاعة والجراءة والتجلّد الّتي تسمو بها إلى مصاف الأبطال الخالديـن، مـع فرق جوهري يكمن في تسـليم هذه الشـخصية بحدود قدرتها وحريتهـا بارتيـاح ودعـة، في حيـن تتمادى الشّـخصية الروائيـة التي أصبحت في كنف رواية البروليتاريا شـخصية إيجابية في الرّفض والممانعة رغم مرارة الفشـل والإخفـاق إلـى أن تحقق مجتمعا ينسـجم فيه الفـرد والمجتمع تماماً كمجتمـع الملحمـة. ويوحي هذا التقـارب بين روايـة البروليتاريا والملحمة " بنزوع وليس بواقع مكتمل، ذلك أن البروليتاريا، كما نعلم، ليست تعمل الآن إلا على إكمال هذه المهمّة العظيمة التي تتلّخص في (تجاوز آثار الرأسـمالية في الاقتصاد) "[2].

يظهـر، جليّـاً، أنّ لوكاتـش أمعن في تحليل ظاهرة التشـيّؤ في المجتمع البرجـوازي وآثارهـا فـي روايـة القرن التاسـع عشـر مـن خلال بـروز الوعي الإشـكالي الـذي ارتبط بشـخصية متذبذبة بيـن الخنوع والمعارضـة. لكنه، ما لبث أن وجد في روايات أخرى فرضية تحريك الوعي لمسـار التّاريخ بظهور الشخصية الإيجابية المتمتعة بوعي طبقي سيقوض أركان المجتمع البرجوازي

---

(1) جورج لوكاتش: "الأدب والفلسفة والوعي الطبقي"، ترجمة: هنرييت عبودي، دار الطليعة للطّباعة والنشر، بيروت، ط.1، 1980، ص 12.

(2) جورج لوكاتش: "الرواية"، ص 99.

ويقيـم بدلـه مجتمعاً بدون طبقات؛ فهل يعني هذا الأمر أن ظاهرة التشـيّؤ آيلة إلـى الـزوال؟ وهـل الوعـي الطبقي هـو الرؤية الوحيـدة القادرة علـى تكوين المجتمـع الاشـتراكي المنشـود؟ وهـل ستشـعر الشـخصية بالانتمـاء في هذا المجتمع الجديد؟

2 - رؤية العالم والأيديولوجيا:

يقدّم غولدمان عرضا تاريخيا لظاهرة التشيّؤ التي بدأت تنمو في المجتمع الغربي قبل عدة قرون لتأخذ شكلا منظما ومؤثرا في الأفراد عبر ثلاث حقب متتالية[1]؛ تمثلت الأولى في مرحلة الاقتصاد الحرّ التي حافظت على دور الفرد في الحياة الاقتصادية والاجتماعية حتّى مطلع القرن العشرين. وتمثّلت الثانية في مرحلة الإمبريالية كما يسمّيها الماركسيون حيث شهدت تحوّلاً جذرياً في الحيـاة الاقتصاديـة تجلّى في تطور التروسـتات والكارتلات بين سـنتي 1912 و1945، ممّـا أدّى إلـى " إلغاء المكانة الأساسـية للفرد وللحيـاة الفردية داخل البنيات الاقتصادية، ومن ثمّ، داخل مجموع الحياة الاجتماعية[2]".

أمـا الحقبـة الثّالثـة فعرفـت تدخـل الدولـة فـي الاقتصـاد واحتكارهـا للمؤسسـات بعـد الحـرب العالمية الثانية. ورافـق تطور البنيـة الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي تحوّل في بنية الرواية الغربية؛ ففي حين كانت الرواية في المرحلة الأولى تقدّم عالما متشابكا من الأفراد والأشياء، أصبحت في المرحلة الثانيـة تصوِّر الغياب المتدرّج للفرد لتفسـح المجال أمـام الحضور المتدرّج، أيضـاً، للأشـياء كمـا تمثّلـه روايات جيمس جويـس وفرونز كافـكا ودوميزيل وناتالي ساروت و(الغثيان) لجون بول سارتر و(الغريب) لألبير كامو، لتخلص الروايـة فـي المرحلـة الأخيرة إلـى " ظهور عالم مسـتقل من الأشـياء، له بنية وقوانين خاصة به، من خلاله فقط يمكن للواقع الإنساني أن يعبّر مجدّدا على

(1) ينظر: Lucien Goldmann, op.cit, p 289.

(2) Ibid, P 290.

نحو معين"[1]، ومثل هذا العالم نلفيه في أعمال آلان روب غرييه.

وإذا كان غولدمان ينحو نحو لوكاتش في اعتبار أن التشيّؤ اشتدّت وطأته في المجتمع الرأسمالي، فإنه لا يرى أن الوعي الطبقي هو الوعي الوحيد الذي يستطيع تغيير هذا الواقع الذي تلبّست مظاهره المختلفة بطبقات المجتمع كلّها بما فيها الطبقة العاملة المتوفرة على هذا الوعي المفترض؛ ففي نظر هربرت ماركيوز[2]، حمل النّظام الرأسمالي الطّبقة العاملة على الاندماج في المجتمع الجديد وامتصّ فيها دواعي الرفض والاحتجاج القائمة على الاستغلال البشري والألم الناتج عن العمل والجور المرتبط بالتراتب الاجتماعي؛ فلم يعد هناك فرق بين العامل وربّ العمل ما دام أنّ كليْهما يخضع لسلطة الاحتكار والبيروقراطية اللّتيْن تمارسهما الدولة، وأسهمت التكنولوجيا في التقليل من جهد العامل الجسدي الّذي هو مصدر معاناته وشقائه وسبب تمرّده لدى ماركس، وتمكّن هذا العامل عينُه من ابتياع بضائع ضرورية وكمالية كالّتي يبتاعها صاحب العمل. بل إنّ هذا النظام يتغلغل إلى أوقات فراغ هذه الطبقة ويبث فيها أنواعا من التخدير المذهبي عن طريق الدعاية والإشهار؛ فتتجذر في وعيها ضرورة الإبقاء على هذا النظام واستقراره بدل الثّورة عليه وتغييره[3].

وهذا ما عبّر عنه غولدمان نفسه بقوله: "في الواقع، بالنسبة للمجتمع الغربي على أي حال، فإن التحليل الماركسي كشف أنه غير كاف؛ إذ إن

---

(1) Ibid, P 298.

(2) فيلسوف ألماني من أصل يهودي. تأثر بفكر هيدجر ونيتشه وهيجل وماركس وفرويد وكانط وشيلر. انتقد النظامين الاشتراكي والرأسمالي في عدد من المؤلفات، أبرزها: (مذاهب رافضة)، (العقل والثورة)، (الماركسية السوفياتية)، (الإنسان ذو البعد الواحد)، (الثّورة المضادة والتمرد). ينظر: قيس هادي أحمد: "الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز " المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.1، 1980، ص 15.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 128.

الطّبقة العاملة الغربية، بدلاً من أن تبقى غريبة عن المجتمع المتشيء وتعارضه بوصفها قوة ثورية، فإنها بالعكس قد اندمجت بصورة كبيرة، وعملها النقابي والسّياسي، بدلاً من أن يقلب هذا المجتمع ويغيره بعالم اشتراكي، فإنه قد سمح لها بضمان مكانة أفضل نسبياً ممّا سمحت بتوقّعه تحليلات ماركس "[1].

ثمّ، إنّ هذه الثورة المأمولة لا ترتبط بمدلول الطبقة الماركسي، بل تقترن بمفهوم الجماعة القائم على اختلاف الجنس والعمر والوظيفة والمعتقد والمشرب والدين...؛ فالوعي الثوري يشترك فيه الرجل والمرأة، الموظّف والفلاّح، العامل والعاطل، العالم والأمّي، رجل الدّين والسّياسي،... ولعلّ هذا ما جعل غولدمان يفضّل تعبير الوعي الجماعي على تعبير الوعي الطبقي عند لوكاتش ليتسامى به عن المعنى الطّبقي، وإن كان يشير إليه في بعض الأحيان، ويشمل الفئات والشرائح المتعددة في المجتمع؛ فماذا يريد غولدمان بالوعي الجماعي؟ وما هي أنماطه؟

اهتم غولدمان في مقارباته لعدد من نصوص الرّوائيين الفرنسيين أمثال ساروت وغرييه ومالرو بالكشف عن العلاقة الجدلية بين البنية الروائية والبنية الذهنية لجماعة اجتماعية من خلال مفهوم أولاه أهمية كبيرة وعناه بالدّرس والتّحليل وهو مفهوم الوعي الجماعي. ويعرّف غولدمان الوعي بأنه " مظهر معيّن لكلّ سلوك بشري يستتبع تقسيم العمل "[2]، وهو سلوك يجعل الوعي الجماعي انعكاسا للحياة الاقتصادية ويصل به إلى درجة الاختفاء والزوال.

وهذا الوعي المتشيّء لا يعبر عن الوعي الجماعي كلّه، بل هو شكل من أشكاله يدرجه غولدمان ضمن الوعي الجماعي القائم الذي يمثلّ " حصيلة فعل تضافرت لإنجازه عوامل كثيرة تاريخية واجتماعية "[3]، أهمّها امتلاك جماعة بشرية لتاريخ وتراث وعادات وأعراف وتقاليد ودين ومعتقدات... وتعرّضها لمتغيرات

(1) Lucien Goldmann, op-cit, P 44.

(2) لوسيان غولدمان وآخرون، المرجع السابق، ص 33.

(3) المرجع نفسه، ص 37.

اقتصاديـة وظـروف سياسـية؛ فهذه العوامـل التاريخية المشـوبة، عـادة، بالتّرهات والأباطيـل التـي تشـدّها إلى الماضي بحيـث لا تنفك قيوده عنهـا، وهذه العوامل الاجتماعيـة المرتبطة بالوضع الاقتصادي والسياسـي للطبقـات والفئات هي الّتي تولّـد لـدى الجماعـات أنماطـاً متنوّعـة من الوعـي تختلف فـي المبـدأ والطريقة والمقصـد، وهـي أنمـاط قارّة وكامنة لا تعبّر عن نفسـها إلا عبـر الوعي الجماعي الممكـن الّـذي يعنـي " الحدّ الأعلى مـن التّلاؤم الذي يمكـن أن تدركه الجماعة بـدون أن تغير طبيعتهـا "[1]، حيث تحقّق وعيها الذي يكفل تغيير وضعها المتردّي مع الحفاظ على طابعها الجماعي. وكأنّ الوعي القائم بمختلف أنماطه التي يمكن تصورهـا فـي المجتمع هـو وعي نظري تأمّلـي، لا يصبح وعيا ممكنـا إلا بالفعل والحركة من الثبات إلى التحول ومن الرجاء إلى الإنجاز.

ولا يمكـن كتابة نص روائـيّ ولا قراءته إلا في رحاب الوعي الجماعي ومن خلاله. وهذا لا يعني أن الرواية انعكاس للوعي الجماعي كما يظنّ النّقاد الماركسيون التقليديون، إنّما يشكلّ هذا الوعي بنية ذهنية تماثل البنية الروائية، ويأخذ مدلوله في الرواية عبر مقولة رؤية العالم؛ فما المقصود بهذه المقولة؟

يروم غولدمان برؤية العالـم " جملة الطّموحات والمشاعر والأفكار التي توحد أعضاء جماعة ما (غالبا ما تكون هذه الجماعة طبقة اجتماعية) وتجعلها تعـارض جماعـات أخرى "[2]؛ فهي ليسـت رؤية يوتوبيـة كما يذهب إلى ذلك كارل مانهايم[3] ، بل هي " التّجلي الواقعي الرئيسي للظّاهرة التي يحاول علماء الاجتماع وصفها منذ عشـرات السـنين، تحت عنوان: الشـعور الجماعي "[4]؛

---

(1) المرجع نفسه، ص 37.

(2) Lucien Goldmann : " LeDieu caché ; étude sur la vision tragique dans les pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine ", p 26.

(3) ينظر: لوسيان غولدمان وآخرون، المرجع السابق، ص 117.

(4) محمد نديم خشفة: "تأصيل النّص؛ المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان"، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط.1، 1997، ص 42.

رؤية تكسب الأفراد دورا وظيفيا، وتضفي على الحياة معنى[1]. وتتّصف هذه الرؤية بالتناسق والانسجام؛ فهي بمثابة البنية المتموضعة في ذهن الجماعة، يعبر عنها أفراد استثنائيون مثل الروائي الذي لا يقوم سوى " بدفعها إلى درجة رفيعة جدا من الانسجام ونقلها إلى صعيد الإبداع الخيالي، والفكر المجرد... "[2]. وهذا ما يجعل رؤية العالم واقعة اجتماعية يُعبَّر عنها في العمل الأدبي من قبل مؤلف يمتلك الحرية في تشكيل عالم من الأحداث ينتظمه زمن ويحدّه مكان وتصطخب فيه شخصيات، بحيث لا يمكننا فهم هذا العالم من خلال سلوك المؤلّف الفرد بل عبر سلوك الجماعة التي قد لا ينتمي إليها المؤلّف أصلا[3].

ولا يكتفي الروائي بتحديد رؤية جماعة معينة للعالم، بل يجهد نفسه لتبرير قناعاتها وآمالها وأهدافها وتثبيتها بما يوافق وعيها الممكن. يقول غولدمان: "إنّ كبار الكتاب النّموذجيين هم أولئك الّذين يعبّرون، بطريقة أكثر أو أقلّ انسجاما، عن رؤية للعالم تطابق الحد الأقصى من الوعي الممكن لطبقة ما "[4]. الأمر الذي يعني أنّ أنماط الوعي القارة في المجتمع هي رؤى للعالم يسندها الروائيّ إلى شخصيات تحمل همّاً اجتماعياً ووجودياً، وتنشد بلوغ الوعي الممكن لتستجيب لعواطفها وتحقّق أفكارها وتطلّعاتها. ولا يتأتّى للشخصيات الوصول إلى هذا الوعي إلا بالصراع الذي يدمغها بميسم الإيجابية.

ويبدو أن غولدمان، في آرائه النّظرية المستفيضة كما في أعماله التّطبيقية

---

(1) ينظر: لوسيان غولدمان: "المنهجية في علم الاجتماع الأدبي"، ترجمة: مصطفى المسناوي، دار الحداثة للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط.1، 1981، ص 36.

(2) Lucien Goldmann: "Pour Une Sociologie Du Roman", P 42.

(3) ينظر: Lucien Goldmann: "Le Dieu Caché", P 16.

(4) Lucien Goldmann: "Sciences Humaines Et Philosophie", P.U.F, Paris, 1952, P 60.

ذات النزعة الانطباعية[1]، يؤكد على دور الشخصية الإيجابية في تجسيد بطولة الجماعة التي تحمل وعيا ثوريا قادرا على تغيير الأوضاع الاجتماعية المتشيّئة وتأسيس نظام اشتراكي يشعر الفرد فيه بالانتماء والأمان. ونلتقي بمثل هذه الشخصية الإيجابية في بعض روايات مالرو مثل (الوضع البشري) حيث يتم الانتقال من الشخصية الإشكالية إلى الشّخصية الجماعية الإشكالية التي تتألف من ثوريي شانغهاي الّذين يمثّلهم كيو وكاتو وماي والّذين لا يُدركون التناقض الحاصل بين الفعل الثّوري المباشر الذي يكون الجماعة الواحدة والنظام الداخلي للأممية الاشتراكية؛ فتتعرض جماعة الثّوريين إلى الإخفاق وينجح تشان كاي تشيك[2].

لكنّنا نصادف في روايتي (زمن الازدراء) و(الأمل) تحوّلا نوعيا في الشخصية الروائية وفي موقف مالرو من الشيوعية وكذا في بناء الرواية نفسها؛ إذ تختفي الشخصية الإشكالية والشخصية الجماعية الإشكالية معاً، ويتقبّل الكاتب الشيوعية بدون تحفظ، ويستبدل الشكل الروائي القائم على السّيرة والوصف النفسي الذي ألفيناه في رواية (الوضع البشري) بشكل ملحمي غنائي يعبر عن الوفاق والتكامل بين الفرد والجماعة؛ فرواية (زمن الازدراء) تعرض العلاقة بين شخصية كاسنر ومجموعة من المقاتلين الثوريين الذين يوجههم الحزب الشيوعي، أما رواية (الأمل) فتقدم علاقة الشعب الإسباني والطبقة العاملة العالمية بالحزب الشيوعي الذي يقف ضد الثّورة غير المنظّمة[3].

ونلاحظ أن الوعي الثوري عند غولدمان لا يقتصر على طبقة بعينها،

---

(1) ذلك أنّ غولدمان عندما أفرد فصلا مطولا لمقاربة بنية روايات مالرو مثلا، لم يعتمد آليات وأدوات محددة، وإنّما اكتفى بالتعليق على بعض المقاطع السردية المجتزأة مركزا اهتمامه على العلامات الاجتماعية وصراع الأيديولوجيات. ينظر: Lucien Goldmann: "Pour Une Sociologie Du Roman", P 59.

(2) ينظر: Ibid, P 156.

(3) ينظر: Ibid, P 196.

بل يطال الطّبقات والفئات والجماعات والأجهزة السياسية كلها؛ فهذا الوعي فـي روايات مالرو تمثلـه جماعة الثّوريين المندفعين والطّبقـة العاملة المنظّمة والحزب الشـيوعي الموجّه للثورة والشـعب بأكمله. الأمر الّذي يشـير إلى أن رؤية العالـم " لا تتكوّن ولا تظهر بصورة فجائية وبحدس العباقرة بل لابد من تغيّـرات بطيئـة وتدريجية تمرّ بها الذهنية القديمة لكي تتمكّن الذّهنية الجديدة من أن تتكوّن وأن تتغلّب على سـابقتها. ومثل هذه التغيرات لا يمكن أن تتمّ علـى يـد رجل واحد بل لا تتمّ إلا على أيدي أجيال برمتها. وبعبارة أخرى لا بـدّ مـن تيار اجتماعي"[4]. وتضطلع هذه الرؤيـة بوظائف كثيرة ليس فقط على مـدى العصـور كما يخال غولدمان[5]، ولكن في الزمن الواحد، مما يؤدي إلى تأجيـج الصّـراع بين الجماعات المتناقضة؛ فقد تكون الرؤية ثورية أو محافظة أو انتهازية أو متشيئة أو دينية أو إشكالية أو قومية أو مأساوية ...

إنّ العلاقـة بيـن الروايـة والحيـاة الاجتماعية لم تصبح فـي ظل مفهوم رؤيـة العالـم علاقـة انعـكاس كما يزعـم علم اجتمـاع المضمـون ذو الصبغة الدّعائيـة، بـل إن العلاقة بينهما هي علاقة تماثل بين بنية روائية تصوّر الصراع بيـن الشـخصيات والمصائـر وبنية ذهنية تمثـل وعيا جماعيا يعارض أشـكالاً أخـرى مـن الوعـي في المجتمـع. والمثيـر للانتبـاه أن نظـريـة التّـماثل الـتي تقـوم عليهـا البنيويـة التّكوينية[6] نجدهـا في تعريف أحد الشّـكلانيين الروس، ممّـن عُرِفـوا باحتفائهم بأدبية الأدب، للحكاية حين يقول: "نسـتطيع أن نصف تطور الحكاية كمرور من وضعية إلى أخرى، حيث تتسم كل وضعية بتعارض

(4) عبد اللّطيف عبادة، المرجع السابق، ص 90.

(5) ينظر: محمد نديم خشفة، المرجع السابق، ص 50.

(6) ينهـض المنهـج البنيـوي التّكوينـي علـى مفهومي البنية والتكويـن؛ فالبنية هي نظام متجدد مـن الدلائـل يؤلـف النـص الأدبي، والتكوين هو ربط هذه البنيـة الصغرى ببنية أكبر منها، حيث يسـمح فهم البنية الجمالية بتفسـير البنية الذهنية الجماعية التي يعبر عنها المؤلف. ينظر: جمال شحيد: "في البنيوية التركيبية دراسة في منهج لوسيان غولدمان"، دار ابن رشد للطباعة والنّشر، بيروت، ط.1، 1982، ص 73.

المصالـح وصـراع الشـخصيات. إن تطـور الحكايـة الجدلـي يماثـل تطـور السيرورة الاجتماعية والتاريخية الذي يقدّم كل مرحلة تاريخية جديدة كنتيجة لنزاع الطبقات الاجتماعية في مرحلة سـابقة، وكسـاحة تتضارب فيها مصالح المجموعات الاجتماعية المكونة للنظام الاجتماعي القائم في الوقت ذاته "[1].

بيد أنّه توجد نظرية أخرى ترى، خلافا لنظريتيْ الانعكاس والتماثل، أن الحياة الاجتماعية تندغم في الرواية بوصفها لغة يعبّر بها الناس عن أغراضهم ويتواصلـون بهـا فيمـا بينهـم. ويمثّل هذه النظريـة كل من الباحث الشّـكلاني تنيانـوف والناقد الماركسـي باختين؛ فالأول يقول: "تدخـل الحياة الاجتماعية في تلازم مع الأدب عبر مظهره اللفظي قبل كلّ شـيء. وكذلك الأمر بالنّسـبة للمجموعـات الأدبية الموضوعة في تلازم مـع الحياة الاجتماعية. ويقوم هذا التلازم بين المجموعة الأدبية والنّسـق الاجتماعي من خلال النشـاط اللساني. للأدب وظيفة لفظية بالنظر إلى الحياة الاجتماعية"[2]. ويرى الثاني أنّ " الكلمة ظاهـرة أيديولوجية بامتياز "[3]؛ فتحليل لغـة الرّواية ودلائلها هو تحليل للحياة الاجتماعيـة والوقائع الاقتصاديـة والأحداث التاريخية وقـراءة لأنماط الوعي والرؤى والأيديولوجيات التي يعجّ بها الواقع.

ويأخذ ماركيوز على النّقد الماركسي إهماله لشكل العمل الأدبي أسوة بالفلسـفة المثالية لفريدريك هيغل التي ترى الجمال في المضمون وليس في الشكل. ويشمل مأخذه النّقد الماركسي التقليدي الّذي يقول بمفهوم الانعكاس، والبنيوية التكوينية التي ظلّت وفية لسـلطة السـياق ولأفـكار المادّية الجدلية

---

(1) Collectif: " Théorie de la littérature ; Textes des formalistes Russes ", Réunis, présentés et traduits par Tzvetan Todorov, Seuil, Paris, 1966, p 273.

(2) Ibid, p p 131, 132.

(3) Mikhail Bakhtine: "Le marxisme et la philosophie du langage", Minuit, Paris, 1977, p 31.

والتاريخيـة رغم دعوتها للاحتفـاء ببنية العمل الدالة[1]؛ فقد طغت موضوعات الثـورة والحياة الحزبية وكفاح الطبقة العاملة على اهتمام الجمالية الماركسـية التي رأت أن الأدب الثوري وسيلة لاستنهاض همم المناضلين وإشعال حماسة العمال وتقوية شوكة الثوريين لتشكيل نظام اشتراكيّ عالميّ، واختزلت إيجابية الشخصية في خوض غمار الحياة العامّة والاحتكاك بالواقع اليومي للجماعة، ولـم تهتـم بحياتهـا الخاصـة وقيمهـا الفردية مثـل الحب والمـوت والمصير. يقـول ماركيوز: "إن تخصيص الاجتماعي، والتّعالي عن الواقع، وأمثلة الحب والموت غالبا ما تَسِمُها الجمالية الماركسية بالأيديولوجية المطابقة والقمعية. إنهـا تديـن تحـول النّزاعـات الاجتماعية إلى قـدر شـخصي، وتجريد الوضع الطبقي، والميزة النخبويّة للمشاكل، والاستقلال الوهمي للأبطال "[2].

وينتـج عـن هذه النظـرة القاصرة التي لا تلقي بالا لمشـاعر الشّـخصية ونوازعها وآرائها ومن خلفها الوعي الفردي للمبدع بروز أعمال أدبية سياسية تعـرض أطروحـات أيديولوجيـة لطبقة أو فئة أو جماعة أو جهاز سـلطوي ما؛ فتغـدو، بدورهـا، أيديولوجيـا لا تختلـف عـن الخطابات السّياسـية التّبشـيرية والتقارير الحزبية الدّعائية، وتبتعد عن مضمونها الحقيقي الذي ينبع من شكلها، وتفقد " قدرتها على إبطال المركزية، والإصلاح الجذري، وسموّ أهدافها من أجل التغيير"[3]. و مثل هذه القدرة على التغيير لا يمارسـها النص الأدبي على الواقع مباشـرة، وإنّما " يسـهم في تغيير وعي ونزوات الرجال والنسـاء الذين يستطـيعون تغـيير العالـم "[4].

وهذا الموقف الذي يأخذه ماركيوز من الجمالية الماركسـية في رؤيتها

(1) هي الوحدة الداخلية التي تربط الأجزاء بالكل؛ إذ لا يمكن تفسـير رؤية العالم في النص إلاّ بفهم هذه العلاقة الجدلية. ينظر: جمال شحيد، المرجع السابق، ص 80.

(2) Herbert Marcuse, op.cit, p 39.

(3) Ibid, p p 12, 13.

(4) Ibid, p 45.

للفـن والأدب هـو جـزء مـن موقفه العـام من الماركسـية والنظام الاشـتراكي المتمخض عنها؛ فهو يرى أنّ هذا النّظام لا يختلف عن نظيره الرّأسمالي لأنّه يضيِّـق علـى الفرد أنفاسـه ويكبّله بقيود العقلانية في العمـل والإنتاج وأوقات الفراغ ويحدّ من طموحه في الإبداع والنقد ويخضعه لرؤية أيديولوجية مركزية ولغة واحدة هي لغة النظام القائم[1].

وكثيـراً ما تتقاطـع رؤية العالم مع الأيديولوجيا التـي لم يتفق الباحثون بشأنها على تعريف جامع مانع يقتنع به القارئ أو يطمئنّ له. ويعود سبب ذلك إلـى حضور هـذا المفهوم في حقـول معرفية عديدة من علم اجتماع وفلسـفة وأدب ... وإن كان للأيديولوجيـا صبغـة سياسـية تثيـر الصّراع وتنشـد تحقيق مـآرب نفعيـة ضيّقة. يقول عبد الله العـروي: "الأدلوجة قناع لمصالح فئوية إذا نظرنا إليها في إطار مجتمع آني "[2]؛ فهي جملة من الأفكار والتّصوّرات تختص بحزب أو سلطة أو جماعة أو شريحة أو طبقة، تزعم المصداقية والعصمة من الزّلـل، وتنظـر إلى المسـتقبل نظرة تفاؤلية تحاول حمـل المجتمع كلّه عليها، وتنزع إلى الشّمولية فتملأ على الأفراد أوقات عملهم وفراغهم وتوجه آراءهم وقناعاتهـم، وتعكـف علـى تقزيـم الأيديولوجيـات المعارضة لها فـي الواقع والتقليـل مـن غلوائهـا. وكأنّ الأيديولوجيا، بهذا المفهـوم، " نظام من الأفكار متأخّـر عـن الواقـع "[3]؛ فهـي نظرة واقعيـة متطرفة لا يهمّها إلّا بلـوغ الغايات وتحقيق المنافع.

ولا يخفى عن ناظرينا التشابه بين موقف مانهايم من رؤية العالم وموقفه مـن الأيديولوجيـا؛ فهما، في نظره، بعيدان عن تطلّعات المجتمع وأحاسيسـه ومواقفـه؛ فالأولـى رؤية مثاليـة، والثانية نظرة متسـلّطة. وللأيديولوجيا مدلول

(1) ينظر: قيس هادي أحمد، المرجع السابق، ص 132.

(2) عبـد الله العـروي: "مفهـوم الأيديولوجيا؛ الأدلوجة"، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط.1، 1983، ص 53.

(3) Joseph Gabel: "Sociologie De L'aliénation", P.U.F, Paris, 1970, P 33.

آخر تبتعد فيه عن الشمولية والمصلحة والإقصاء؛ فقد تعبّر عن أفكار خاصّة برؤية تاريخية متدهورة تنبئ بجلاء الوعي الزّائف العالق بالأذهان الذي تنتجه الأيديولوجيا السياسية[1]. ولا تختلف، حينئذ، عن رؤية العالم لأنّها تسلك الحوار مع الأيديولوجيات الأخرى متجرّدة من ترفعها وطغيانها ومتنزّهة عن نفعيتها الآنية لتسهم في حركة التاريخ، وإن كانت سمة رؤية العالم والأيديولوجيا التّعارض الذي لا يعني، بالضرورة، النفي والتّهميش. وهذا ما عناه العروي بقوله: "... وهي نظرة إلى العالم والكون إذا نظرنا إليها في إطار التسلسل التاريخي "[2].

وليست الأيديولوجيا أفكاراً مباشرةً تتميّز بها عن رؤية العالم[3]، بل إنها تَمَثُّلٌ ذهنيٌّ للطموحات والمشاعر تجد تعبيرا لها في المفاهيم والمدلولات. ويرى حميد لحمداني، في هذا المقام، أن رؤية العالم تستوعب أشكال الوعي المتنافرة في المجتمع وتجعلها تقف على قدم المساواة دافعة إيّاها إلى النقاش البنَّاء بعيداً عن الاستعلاء والغائية؛ إذ " يتمّ وضع الأيديولوجيا في جانب المصالح والرّؤية إلى العالم في جانب الرّؤية الموضوعية، ذلك أنّه لا يمكن لأيّة رؤية تأملية أن تضع نفسها في هذا المستوى إلاّ إذا وقفت من صراع الأيديولوجيات وهي متجرّدة من أي نزعة بركماتية، عندها فقط ستتحوّل إلى رؤية العالم "[4]. نحن، إذًا، أمام نوعين من الأيديولوجيا؛ أيديولوجيا كرؤية سياسية تتصف بالشمولية والانتهازية، وأيديولوجيا كرؤية للعالم تنهض على الحوار والتثاقف؛ فكيف تلج هذه الرؤى والأيديولوجيات عالم الرواية؟

---

(1) ينظر: Ibid, P 15.

(2) عبد الله العروي، المرجع السابق، ص 53.

(3) ينظر: سيد البحراوي: "علم اجتماع الأدب"، الشّركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، ط.1، 1992، ص 27.

(4) حميد لحمداني: "النقد الروائي والأيديولوجيا؛ من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النّص الروائي"، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط.1، 1990، ص 21.

يـرى عبـد الملك مرتاض أنّ " العمـل الأدبي، من حيث هو أيديولوجيا بطبعه، إنّما هو تعبير عن رؤية العالم؛ أي عن وجهة نظر ما حول الحقيقة "[1]. وهـي وجهـة نظر تعبّر عن مفهوم الجماعة للحياة ورؤيتها للواقع، قد تعارض وجهـة نظـر السـلطة الحاكمـة، وقد " تسـهم في إنتـاج أدب قومـي، يربط بين اللغة والبشر، وبين البشر والأيديولوجيا السلطوية، الّتي تقدّم ذاتها، من خلال الأدب وغيره، كأيديولوجيا ناطقة باسم المجتمع بأسره "[2].

وفي الحالئن معاً، لا يبسُـط كاتب الرواية أيديولوجيته بشـكل تقريريّ مبتذل، وإنّما يبرّر رؤيته وينافح عنها من خلال اللّغة المتخمة بالأيديولوجيات ورؤى العالـم، ذلـك أنّـه، وهو يهمّ بتجسـيد وعيه الجماعي، يسـتعمل التّعدد الأيديولوجي في الواقع كمادة جمالية يقيس بها مصداقية رؤيته وقدرتها على الحوار والإقناع، بإسـناده إلى شخصيات اجتماعية تعيش في فضاء لا مركزي يقوم على تعدّد الأساليب وتشعّب الأصوات وتنوّع الرؤى وليس فضاءً مركزياً كفضاء الملحمة حيث اللغة الوحيدة المهيمنة والرؤية الواحدة المتسلّطة.

ويـرى باختيـن، علـى هذا الأسـاس، أن مـا يميّز الخطـاب الروائي عن الخطاب الشّـعري هو الحوارية[3] التي وهبت الشـخصيات " حرية واسـعة في الحركـة داخل العمـل الروائي، بعد أن تخلّصت مـن التوجهات الأيديولوجية المباشرة للمؤلف "[4]، وهي تميز، أيضاً، الرواية متعدّدة الأصوات عن الرواية

---

(1) عبـد الملـك مرتـاض: "فـي نظرية النقد؛ متابعـة لأهم المدارس النقديـة المعاصرة ورصد لنظرياتها"، دار هومة للطباعة والنشر والتّوزيع، الجزائر، د.ط، 2002، ص 105.

(2) فيصل درّاج، المرجع السابق، ص 55.

(3) يرى باختين أن الرواية تسـتلهم أصولها من الكرنفال الذي يشـهد تفاعلا لسـانيا بين فئات وطبقـات اجتماعيـة شـعبية تنزع عن نفسـها عباءة التكلف اللغـوي والالتزام الأيديولوجي وتعبـر عـن تميزهـا الثقافـي ونظرتهـا للعالم بلغاتها المحلية ولهجاتهـا الخاصة بكل حرية وبساطة.

(4) فاضـل ثامـر: "الصـوت الآخـر؛ الجوهر الحـواري للخطاب الأدبي"، دار الشّـؤون الثقافية العامة، بغداد، ط.1، 1992، ص 30.

ذات الصوت الواحد التي تمنح الشخصيات هامشا ضئيلا من الحرية في القول والفعل وتخضعها لمنظورات الروائي الأيديولوجية. ولن يتمكّن الروائي من صياغة رواية حوارية إلا إذا عاش الواقع والتصق بأحداثه ووقف موقفا معتدلا من ذاته ومن العالم ينزل فيه من عليائه ليساوي بين أنماط الوعي ويجادلها مختبرا رؤيته، كما فعل دويستوفسكي عندما سجل تناقضات مجتمعه وانقساماته بشكل ينمّ عن موهبة فذة استطاعت أن تستقطب الأصوات المتصارعة في المجتمع إلى جانب السيرة الذاتية المتذبذبة اجتماعيا وسياسيا والمتعايشة مع هذه الرؤى[1] . ولا يدلّ هذا الأمر على أنّ الروائي يلتزم الحياد في توظيف الأيديولوجيات بوساطة اللغة كما يستنتج لحمداني[2]، بل " إنّه يستطيع أن يستخدم تلك اللّغة بدون أن يسلم نفسه إليها كلية، إنّه يتركها نصف – " أجنبية " أو " أجنبية " تماماً، لكنّه في نهاية المطاف، يستعملها في نفس الآن، رغم كلّ شيء، لخدمة نواياه "[3] .

وترتبط الحوارية كتقنية جمالية بمصطلح الرؤية السّردية[4] الّذي تتجلى فيه العلاقة بين الراوي والشخصية من جهة أولى، والعلاقة بين الشخصيات نفسها من جهة ثانية، ونظرتها إلى الوقائع والأحداث من جهة ثالثة. وتدعو يمنى العيد هذه الرّؤية التي تنهض عليها حُبكة النص المتخيلّ وتمثّل تعدد الأصوات في الحياة بالبنية الفنية الواقعية؛ إذ " إنّ تعدّد مواقع الرؤية الذي يطرح تعدد الأصوات، والذي يطول هوية الشخصية، كما يطول المنطوق

(1) ينظر: ميخائيل باختين: "قضايا الفن الإبداعي عند دوستويفسكي"، ترجمة: جميل نصيف التكريتي، مراجعة: حياة شرارة، وزارة الإعلام، بغداد، د.ط، 1986، ص 13.
(2) ينظر: حميد لحمداني، المرجع السابق، ص 52.
(3) ميخائيل باختين: "الخطاب الروائي"، ترجمة: محمّد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط.1، 1987، ص 67.
(4) أبدع جون بويون هذا المصطلح في كتابه (الزمن والرواية). وأدخل تودوروف تعديلات بسيطة عليه. ينظر:
Tzvetan Todorov: "Littérature Et Signification", Larousse, Paris, 1967, P 79.

وعمليتـه أيضـا، هو الذي يشـق نافـذة باتّجاه خلـق بنية يمكن تسـميتها بالبنية الواقعية. هذه البنية ليسـت بنية رؤية القول المقيم على مسـتوى الأيديولوجيا المسيطرة، أو الراكن إلى مستواه الأيديولوجي. بل هي بنية القول المتمرد على ركونـه هـذا، باتّجاه حركة الصراع، أو باتجـاه ديناميته المحرّكة له، والتي تبني زمنه "[1]؛ فهذه البنية تطرح مسألة العلاقة بين أيديولوجية الرواية والأيديولوجيا في الرواية، حيث إن الرّواية لا تعبّر عن رؤية الروائي التي تنحاز لأيديولوجية السلطة أو تناوئها، ممّا يُسبِّب عواقب غير محمودة في بعض الأحيان فحسب، بـل تتوسّـل لبيان هذه الرؤية بعرض الأيديولوجيـات وأنماط الوعي المتضادة في خطاب حواري. الأمر الذي يكسـب النّص طابعاً صراعياً ويسمح للكاتب بتمريـر أيديولوجيتـه وتبريرها فنيا من خلال شـخصية أو شـخصيات لا تكون كثيرة الحضور بالضّرورة. ومن شـأن هذه البنية أن تسـم الشـخصيات " بنوع من التناقض الخلاق، فقد يجمع هؤلاء الأبطال بين فكر طوباوي، وبين دعوة تحرّريـة، ويبقـى مـع ذلـك البحث عـن قيم أصيلة فـي الواقع يشـكل محورا أساسيا في رؤاهم "[2].

ويظهر هذا التناقض في أقوال الشّخصيات وأفعالها على حد سواء، وإن كانت هذه البنية في شقها الفنيّ تقوم على التّواصل الكلامي بين الشخصيات (الحواريـة) ومـا يترتب عنه من تحديـد للمواقف والميول (الرّؤية السـردية)، ذلـك أنّ باختين يرى أنّ قول الشـخصية وفعلهـا ينبعان من أيديولوجيتها رغم تشـديده علـى أهمية الشـخصية المتكلِّمة عندمـا يقول: "في الرّوايـة، المتكلّم أساسـا هـو فرد اجتماعيّ، ملمـوس ومحـدّد تاريـخيا، وخطابـه لغة اجتماعية (ولـو أنهـا ما تـزال جنينية) وليس " لهجـة فردية". إنّ الخطابـات الفردية الّتي تحدّدهـا الطّبائـع والمصائر الفردية لا تلقى في حـدّ ذاتها اهتماما من الرّواية.

---

(1) يمنى العيد: "في معرفة النص؛ دراسات في النّقد الأدبي"، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط.3، 1985، ص 81.

(2) حميد لحمداني، المرجع السابق، ص 63.

ذلك أنّ كلام الشخوص الخاص، ينزع دوماً نحو دلالة وانتشار اجتماعيّيْن معيّنيْن: إنّه لغات افتراضية (بالقوة) "[1]؛ فهل تعبّر الشّخصية، دائما، عن رؤية للعالم أم يمكن لها أن تعبّر عن نظرة متفردة؟

3 - الشّخصية بين الاغتراب والانتماء:

يتميّز البطل الملحمي بالموضوعية في علاقته بالآلهة؛ فهو يتصرّف بوحي منها مستجديا عونها ومستسلما لقدره الّذي حدّدته سلفا مثل أخيل في إلياذة هوميروس. ويعدّ هذا البطل همزة وصل بين البطل الأسطوري المتّصف بالموضوعية الانفعالية والّذي يرجع كل ظاهرة يتوجس منها أو يحار في تفسيرها إلى قوة خفية تتحكم فيها؛ فللبحر إله، وللشر إله، وللحب إله... والبطل التراجيدي الذي يعتمد على عقله وإرادته في مواجهة الصّعاب والملمّات؛ فتصطدم ذاتيته بقدر الآلهة مثل أجاممنون في مأساة اسخيلوس[2]. ويكون البطل في الحكاية الخرافية إمّا باحثا مهمّته إصلاح الإساءة أو سدّ الافتقار، وإما ضحية تقع فريسة للدسائس والمكائد[3]. ويقابل هذا البطل بطل مزيف يدّعي القيام بالأعمال وركوب الأهوال؛ فيكشف عنه اللثام في نهاية الحكاية ويعاقب لفعله السمج، في حين يكافأ البطل الحقيقي لصنيعه الجميل.

ويبدو، من هذا كلّه، أن مفهوم البطل قائم على الأعراف والقيم الأخلاقية المتداولة في المجتمع؛ فهو ينهض على أساس صالح تمثّله ثنائية الخير والشر، حيث إنّ البطل هو من يدافع عن الحق والفضيلة وينشر العدل والسّلام، والمعتدي هو من يساند الباطل والرذيلة ويفشي الظلم والفزع. وهذا ما يولّد لدى القارئ شحنة انفعالية تجلب اهتمامه نحو البطل الذي " يثير

---

(1) ميخائيل باختين: "الخطاب الرّوائي"، ص 102.

(2) ينظر: شكري محمد عياد: "البطل في الأدب والأساطير"، دار أصدقاء الكتاب للنشر والتّوزيع، الجيزة، ط.3، 1997، ص 63.

(3) ينظر: Vladimir Propp: "Morphologie Du Conte", Seuil, Paris, 1970, P 50.

شفقته، تعاطفه، حبوره وحزنـ[ه] "[1].

ويعتقـد ميشـيل زيرافـا أنّـه بظهـور الرّواية اسـتحال البطل شـخصية[2] تتنازعها أهواء وميول لا تكاد تسـتقرّ على حال ولا تبين طريقا، جعلتها أسـير هواجس لا تنقضي ومخاوف لا تنكشف، وأدخلتها عالم النفس المليء بالعقد والآلام، لا تبرحه إلاّ لتعود إليه، متردّدة بين عالم الواقع المتشـيّء المسـكون بالحركـة والفوضـى والضّـلال وعالمهـا البـريء القائم علـى الثّبـات والتفرّد والوحشـة. وقد رسـمت العديد من الرّوايات ملامح هذه الشخصية المنفصمة نفسيا وأيديولوجيا بتتبّع مـسار نموها النّفسي والاجتـماعي والـفكري بتفصيل دقيـق، واسـتعمالها لتيـار الوعـي على نحو ما نجـده في أعمال وليـام فولكنر وفرجينيا وولف ونجيب محفوظ[3].

ويرى رولان بارت، في المقابل، أن الشّخصية ليست جوهرا نفسيا وأنّ هـذا الجوهـر لا يمتّ بصلة إلى الفعل المنوط بالبطـل في الأجناس والأنواع الأدبيـة السـابقة للرواية، بل هي شـخصية مشـاركة تمارس فعـلا أو مجموعة أفعـال محـدّدة في النص، وهي، بالتالـي، كائن من ورق يحمل الصفة النحوية لا الصفـة النفسـيّة باعتبـار النصّ خطابا لغويـا قبل كلّ شـيء[4]. وتحـيل هذه الصّفـة النّحويـة علـى مقولة الثبـات والتغيّـر[5] التي تطبع الشـخصية ويتوقف عليهـا المعنـى فـي الوقـت عينـه؛ ففي حين يـراد بالثبـات " القرائـن الوصفية

(1) Collectif, op-cit, P 295.

(2) ينظر: ميشيل زيرافا، المرجع السابق، ص 11.

(3) ينظر بخصوص تيار الوعي: خليل رزق: "تحولات الحبكة؛ مقدمة لدراسة الرواية العربية"، مؤسسة الأشرف للتجارة والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط.1، 1998، ص 104.

(4) ينظر: Collectif: "L’analyse Structurale Du Récit", Communications 8, Seuil, Paris, 1981, P 25.

(5) يتكون الخطاب من جمل نحوية ثابتة تصف حالة الشخصية النّفسية والمادية والإطار العام الـذي يؤثـر فـي اعتقادها وسـلوكها من مكان وزمن وطبيعة وأثـاث، وجمل نحوية متغيرة تجلّي أفعالها وأقوالها وحركاتها، وتمكّن من الانتقال من وضعية سردية إلى أخرى.

المتعلقة بالشخصيات، والمعلومات الخاصة بهوياتها، ومؤشرات بيئاتها"[1]، يقصد بالتغير وحدة الفعل التي تحول الثبات إلى حركة دائبة تنتج حالات سردية جديدة تتكرّر بتكرار الأفعال في النص. ورغم أنّ الباحثين في شعرية العمل الأدبي يومئون إلى الوحدة الثابتة بوصفها وحدة مدلولية تساعد في فهم النّص، فإنّهم يهتمون بالوحدة المتغيّرة التي تبرز، أكثر، طبع الشخصية وهويتها ومستواها الاجتماعي والثقافي وفلسفتها في الحياة؛ فألجيرداس جوليان غريماس، مثلاً، يصنف الشّخصيات إلى عوامل على أساس الفعل وليس على أساس الكينونة[2].

ويتّضح، مما سبق ذكره، أن الإنسان في الرواية لم يعد بطلا يعيش في مجتمع موحّد ومتآلف تحكمه قاعدة أخلاقية محورها الخير والشر، ويخضع لقدر الآلهة طوعا أو كرها، بل أضحى شخصية نفسية تحيا في مجتمع يُشخِّص الأشياء ويُشيِّء الأشخاص، وفاعلة أو منفعلة تنجز أفعالا أو تمارس عليها أفعال تحدّد اجتماعيتها من حيث درجة انتمائها لجماعة أو اغترابها عنها، تقاس بها المسافة التي تفصلها عن المركزية كمدار اهتمام كل رواية أصيلة ورصينة تعمل على الابتعاد عن دائرتها.

ومع ذلك، ما زال الكثير من النّقاد والباحثين العرب يستعملون مصطلح البطل[3] للدلالة على السجايا الحميدة التي تحملها الشخصية الروائية، بل

---

(1) Ibid, p p 14, 15.

(2) ينظر: A. J. Greimas: "Sémantique Structurale; Recherche De Méthode", Larousse, Paris, P 176.

(3) من النّقاد والباحثين الذين اتخذوا مصطلح البطل عنوانا لكتبهم أو موضوعا لاهتماماتهم، نذكر:

- محمد عزام: "البطل الإشكالي في الرواية العربية المعاصرة".
- طه وادي: "الرواية السياسية".
- أحمد إبراهيم الهواري: "البطل المعاصر في الرواية المصرية".
- أحمد محمد عطية: "البطل الثّوري في الرواية العربية الحديثة".

للتعبير عن أيديولوجيا سياسية معينة وكأنها مرادفة للخير والحرية والإنصاف؛ " فالبطل هو الذي يناضل من أجل تحقيق الأهداف السامية والأخلاق النّبيلة، وينشد البراءة والصدق والعدل، بعيدا عن إطار الغش والزيف والظلم "[1]. أمّا ما عداه فهو بطل مضاد أو شرير تنمّ أعماله العدوانية والوحشية، في نظر هؤلاء النقاد والباحثين، عن أيديولوجية قمعية. ولكن، أليس نعت هذا الكائن بالبطل اعتراف ضمني بصحة رؤيته أو، على الأقلّ، بجدوى عمله وانتمائه لجماعة لها وجهة نظر معينة تريد تحقيقها؟! ألا يلقى سلوك هذه الشخصية قبولاً عند قارئ أو مجموعة قرّاء يرون فيه استجابة لطموحاتهم ورغباتهم؟! ولماذا يدأب الروائيون العرب على تقديم هذه الشخصية في أبشع صورة دون تسويغ فني كما يعتقد أحد النقاد؟![2] ثم، ما دامت الرواية بنية جمالية، ألا يستطيع " المؤلف أن يجذب التعاطف تجاه شخصيّة يمكن أن يثير مزاجها في الحياة الواقعية شعورا بالنّفور والتقزّز عند القارئ"؟![3].

ويعود هذا التعريف للبطل والبطل الخصم إلى التّقسيم القيمي الذي وضعه النقد الماركسي للشخصية؛ فهي بطل إيجابي يستمد إيجابيته من انتمائه لجماعة يقاسمها همومها وآمالها، ويعبّر عن وعيها الثوري المناهض لقيم الرأسمالية، ويسعى لإرساء منظومة مفاهيم اجتماعية جديدة تنبني على العدل والمساواة لامتلاك وسائل العمل والإنتاج، أو بطل سلبي لا يقوى على مقارعة نظام متشيّء بدّد قدراته وأباد وعيه من جهة، وشخصية وصولية لا تضع وزناً للأخلاق والمبادئ لتحصيل منافع مادية مسايرة للتقدم الاجتماعي المطّرد من جهة أخرى. وإذا كانت الشّخصية السلبية الأولى تعمل على بقاء النظام الرأسمالي مسلوبة الوعي والإرادة، فإنّ الشخصية السلبية الثانية تحافظ

(1) طه وادي: "الرواية السياسية"، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، ط.1، 2003، ص 17.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 28.

(3) Collectif : " Théorie de la littérature ; Textes des formalistes Russes ", P 295.

على استمرار هذا النّظام بوعي متمكّن وإرادة تامة.

ولكن، ما يراه النقاد الماركسيون شخصية سلبية تنتهز الفرص وتستخدم الذكاء والمراوغة لتحقيق أهداف جماعة نافذة في المجتمع، يعتبره نقاد آخرون شخصية إيجابية تتميز بالعقلانية والحكمة في التعامل مع تحوّلات الواقع ومستجداته. وهذا ما ينطبق على شخصية رؤوف علوان في رواية (اللص والكلاب) لمحفوظ مثلا؛ فهي شخصية سلبية ارتدت عن مبادئها الثّورية من أجل التغيير من وجهة نظر ماركسية، وهي شخصية إيجابية تتعلق بالحياة وتتسلّق إلى مراتب اجتماعية عليا من وجهة نظر برجوازية.

وتعاني الشّخصية السلبية الأولى اغترابا شديدا يتّصل بتقديس الأشياء وتحكيم العقل في جوانب الحياة كلّها وظهور التجمعات السكنية الكبرى العامرة بالبشر والمصانع والمناجم الضخمة المأهولة بالعمال البسطاء[1] الّذين يكدّون لضمان لقمة العيش والّذين يشعرون بالعزلة عمّن حولهم والغربة تجاه التكنولوجيا التي بدلاً من أن تخفّف عنهم آلام العمل ومتاعبه زادتهم نفورا من المجتمع وقيمه وابتعادا عن ولاءاتهم الأسرية والقبلية والدينية والمذهبية القديمة. في حين، رأت الشخصية الإيجابية أنّ التنظيمات العمالية والحزبية والأيديولوجية هي السبيل الوحيد للتملص من حالات الاغتراب والانعتاق من سلطان العقل الذي طبعها بالجمود والتحجّر.

غير أنّ ماركيوز يعتقد، كما أسلفنا القول، أنّ الاغتراب لا يرتبط بنظام دون آخر، بل هو سمة كلّ نظام مركزي يبتغي احتواء الجماعات والأصوات المعارضة له عن طريق القوة والقهر أو الدعاية والإغراء، ذلك أنّ مثل هذا النظام توجهه أيديولوجية سياسية تتبنّاها جماعة صغيرة وتلزم بها جماعات كثيرة في المجتمع، وهذا حال النظامين الرأسمالي والاشتراكي اللّذيْن أخضعا الإنسان لهيمنة أفقدته الانتماء الاجتماعي والفكري والثقافي. ويراهن ماركيوز

(1) لا يقتصر مفهوم الطبقة العاملة على عمال المصانع والمناجم، بل يتصل، أيضا، بكل عامل يبذل جهدا عضليا لقاء أجر معين مثل الفلاح وأصحاب المهن والحرف وصغار التّجار.

على قيام ثورة جديدة ضدّ هذيْن النّظاميْن اللذيْن جعلا الإنسان ذا بعد واحد في تفكيره وتصرّفه، يقودها إنسان متعدّد الأبعاد يمثّل المنبوذين واللاّمنتمين والملوّنين والعاطلين والنساء والأقلية القاطنة بالأحياء اليهودية والشباب والطلبة وثوّار العالم الثالث[1].

ومن هنا، ندرك أنه لا وجود لاغتراب مطلق ولا لانتماء مطلق في رحاب نظام واحد؛ فهما مرتبطان بالجماعة التي ينخرط الإنسان في صفوفها؛ فتشعره بالولاء وتكسبه معنى لحياته، أو يبقى على هامشها فيقع ضحيّة الانعزال والغربة وفقدان المغزى. وبهذا الشكل، تكون الشخصية المنتمية شخصية إيجابية تحمل رسالة في الحياة، وتبادر بالفعل قولا وعملا بغضّ النظر عن الأيديولوجيا التي تحرّكها والأخلاق الّتي توجّهها، في حين تكون الشخصية المغتربة شخصية سلبية لا تدرك موقعها في المجتمع وتشكّل موضوعا لفعل الآخر واختباراته.

وتقف الشّخصية الإشكالية بين الاغتراب والانتماء؛ فهي تريد تغيير واقعها، لكنّها تصطدم بجملة من العراقيل تحول دون بلوغ مبتغاها؛ فتتشبث بالحلم دون الممارسة العملية. ويسمّي زيرافا هذه الشخصية الرجل الأوسط، ذلك " الذي لا يقف وحيدا تماما. رجل متساوي الأبعاد بين النقائض: العمل والعدم، العالم الصناعيّ والثورة، الأمل واليأس "[2]؛ فهو شخصية تعي جيّدا منزلتها الاجتماعية ودورها الحقيقي في الحياة، لكنها تعزف عن الاضطلاع بهذا الدور الحضاري الذي يفرّقها عن سواها من الشخصيات لأسباب مادية وأخرى تقبع بداخلها.

وتمثّل هذه الشخصية الإنسان المثقف الذي يجسّد هموم الطبقة البرجوازية الصغيرة أو المتوسطة البعيدة عن آلام الطبقات الدّنيا والمرتابة من طموحات البرجوازية الكبيرة وآفاقها. وهو ما يعبّر عن وعي متشظي

(1) ينظر: قيس هادي أحمد، المرجع السابق، ص 157.

(2) ميشيل زيرافا، المرجع السابق، ص 54.

وأيديولوجية متخبّطة لا عن رؤية متماسكة للعالم، يظهران في سلوك أجزاء اجتماعية مشتتة تجترّ موضوعات ذهنية تحلّق في سماء المثالية من قبيل الحب والحياة والموت والخلود والحرية والجمال... ومثل هذه الشخصية " صورة زائفة مفضوحة عن الروائي – الذي يدغم(ها) بحساسيته – بذكائه النقدي وبوقت فراغه المتاح وبالتزامه. المهمة الأساسية لشخصيته تنحصر في تلطيف ضمير الكاتب المعذّب، المعزول عن الطبقة العاملة والمنسلخ عن البرجوازية، أو عن أنانية ولا إنسانية البرجوازية في أقل تقدير "[1].

(1) المرجع نفسه، ص 54.

الفصل الأوّل

الوعي ووساطة الفعل في رواية
«ريح الجنوب»

تعدّ " ريح الجنوب " أوّل نصّ نثريّ جزائري يستوفي عناصر الرّواية الفنّية. وقد استوقف هذا السّبق الأدبي عدداً من النّقاد الّذين همّوا بكشف مضمونه الاجتماعي ودلالته السّياسية، معتمدين على ما خلّفه النّقد الأيديولوجي من مفاهيم ومصطلحات ارتبطت ارتباطاً حثيثاً بالمذهب الواقعي؛ فقد صنّف هذا العمل ضمن الاتّجاه الواقعي النّقدي لأنّه يستنكر الظّروف الّتي يعيش فيها الفلاّح والمرأة خاصّة، وهي ظروف رعتها الهيمنة الإقطاعيّة الّتي قيّدت المجتمع بقيود التّقاليد والعادات البالية؛ فغرست في النّفوس الاستكانة وتفضيل المداراة على المواجهة رغم الاحتجاج الظّاهر[1]. ويرى ناقد آخر أنّ هذه الرّواية واقعيّة سطحية لم تتعدّ " التّعريف بمشاكل الرّيف، وأوضاع الفلاّحين المزرية، أملاً في أن تقوم السّلطة الوطنيّة بشيء لتحسين أوضاع الفلاّحين الصّغار."[2] ولم يسلم الرّوائي نفسه من هذا النّقد الّذي كان، في كثير من الأحيان، تهجّما على شخصه وتجنّيا على قناعاته، حتّى يخيّل لك أنّك تشهد محاكمة سياسيّة غيّب فيها النّص الدّليل واتّهم الكاتب الجاني على ذنب لم يقترفه سوى أنّه ضمّن نصه أصداء عن قانون الثّورة الزّراعية؛ تضمين اتّخذه أحد النّقاد " كمثال، لتعبير الكاتب عن (أيديولوجية) النّظام، نظام اشتراكية معيّنة في حزب وحيد حاكم، يسعى لإنجاز مشروع ذي روح ماركسيّة في طبيعة الحياة لدى العمّال وملكية الأرض ووسائل الإنتاج"[3].

ولم يلتفت هؤلاء النّقاد جميعهم إلى لغة الرّواية إلاّ لمامًا وعلى سبيل تصيّد الأخطاء والهفوات اللّسانية[4]، وكأنّ اللّغة وسيلة لإثارة قضية سياسية

(1) ينظر: واسيني الأعرج: "اتّجاهات الرّواية العربية في الجزائر؛ بحث في الأصول التّاريخية والجمالية للرّواية الجزائرية"، المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ط، 1986، ص 384.

(2) محمّد مصايف: "الرّواية العربية الجزائرية الحديثة بين الواقعية الالتزام"، الدّار العربية للكتاب، الشّركة الوطنية للنّشر والتّوزيع، الجزائر، د.ط، 1983، ص 200.

(3) عمر بن قينة: "في الأدب الجزائري الحديث تأريخًا وأنواعًا وقضايا وأعلامًا"، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، د.ط، 1995، ص 206.

(4) ينظر: محمّد مصايف، المرجع السّابق، ص 208.

أو أداة لبثّ موعظة أخلاقية فحسب، غافلين أنّها مدماك العمل الأدبي من حيث إنّها تسند البنية السّردية الّتي تحدّد إطار النّص وموجوداته والعلاقات بين شخصياته، لتؤدّي هذه العناصر كلها إلى تشكيل البنية العميقة الّتي يعتمد الباحث في سبر أغوارها على الاستبطان والتّأويل. ولم يحتكم تشديد النّقاد على الخلل في بناء الشّخصيات والأحداث إلى مفاهيم لسانيّة أو نصيّة واضحة، بل جاء ذلك التّشديد كذكرى عابرة تؤكّد حكمًا أيديولوجيا جاهزًا[1] طال، كذلك، شخصيات الرّواية مثل عابد بن القاضي الّذي وُسم بالجشع والأنانية والوصولية رغم ما بدا من إقدامه على أعمال خيّرة ودهائه في تلافي نائبات الدّهر. في حين، أثنى هؤلاء النّقاد على شخصيات أخرى رأوا فيها رمزًا للثّورة المرتقبة كرابح الرّاعي ونفيسة الطّالبة رغم ردود أفعالهما الحماسيّة والطّائشة، حتّى إنّ مالكًا الّذي يمثّل الوعي الثّوري الأصيل أصبح سلبيًا في سلوكه وتصرّفاته بدون أن يبرّر النّقاد سبب نكوصه إلى ماضٍ بائد أليم وتقاعسه عن توجيه أهل القرية وتوعيتهم في حاضر بائس متلبّد[2]؛ فهل تعرض الرّواية الصّراع بين الطّبقة الإقطاعية والطّبقة العاملة فقط؟ ألا توجد أنماط أخرى من الوعي تروم الانتقال من وضع واقع إلى آخر ممكن؟ وهل يمكن العثور على وعي إشكاليّ يشكو صاحبه انفصامًا بين الرّؤية والفعل؟ وما هي أيديولوجية الروائي؟

1 - مفهوم الوساطة:

يتمّ الانتقال من وعي جماعيّ قارّ إلى وعي جماعيّ متغيّر بجملة من التّحوّلات السّردية تضفي على الشّخصيات صفة المواجهة الّتي تتأسّس على الفوارق في الطّبع والانتماء والوجدان والطّموح، حيث تمثّل هذه الشّخصيات جماعات متضاربة لا تألو جهدًا للوصول إلى أقصى حدود وعيها الممكن

(1) ينظر: عمر بن قينة، المرجع السّابق، ص 210.

(2) ينظر: واسيني الأعرج، المرجع السّابق، ص 396.

بشتّى الوسائل المتاحة للقضاء على الصّراع أو التّخفيف من سلطانه. من هنا، يأتـي مفهوم الوسـاطة الّـذي أومأ إليه بـروب وأَبرزَ غريمـاس وظيفته؛ فماذا يقصد بالوساطة؟ وما هي دلالاتها؟

إنّ انتماء الشّـخصية لجماعة معيّنة يسـمح لها بالوسـاطة لوعيها القائم وتحقيق آمالها المستقبليّة. وقد تنجرّ الوساطة عن أمر أو رجاء؛ ففي " الحالة الأولـى، تصاحـب [الأمر]، أحيانًـا، تهديدات، وفـي الحالـة الثّانية، تصاحب [الرّجـاء] وعـود، وفي بعض الأحيان تصاحبهمـا معًا "[1]. لكنّنا نعثر، في حال الرّواية، على شـخصيّة تقوم بالوسـاطة من تلقاء نفسـها وليس نزولاً عند رغبة شـخصية تمـارس عليها ترغيبًـا أو ترهيبًا، وذلك انطلاقًا من قناعة سياسـيّة أو تلبيـة لنـداء وطني أو اسـتجابة لوازع دينيّ أو اسـتجداءً لمنفعة مادّية...، وهي أسـباب مختلفـة تجتمع كلّها لتدلّ على معنى واحد هـو الذّوبان في الجماعة وتأكيد وعيها.

وتنقسـم الوساطة إلى نوعيْن؛ وسـاطة فاعلة تبرّر الشّخصية من خلالها نظامًـا موجـودًا وتفسّـره، كالنّظـام الاجتماعـي الّذي ينبني علـى مجموعة من الأعـراف والتّقاليـد المتوارثـة والقوانين السّياسـية والاقتصاديـة المتداولَة، أو النّظام الطّبيعي الّذي يتمثّل في اختلاف اللّيل والنّهار والرّجل والمرأة مثلا[2]. وكثيرًا ما يسلك الفرد سلوك المسالم والمهادن تجاه النّظام الطّبيعي لأنّه نظام يتجـاوزه ويفـرض منطقه عليـه، لكنّه مجبول على رفـض الـنّظام الاجتـماعي الـذّي يكـون " ناقصًا، والإنسـان فيه مغتربًـا، والوضع غير محتمل "[3]؛ فيعمل على إنقاذه وإعادة صياغته أو استبداله بنظام آخر.

وبهـذا الشّـكل، تعبّـر الوسـاطة الفاعلـة إمّـا عن قَبـول الوضـع الرّاهن الّـذي يضمـن البقاء لوعـي الجماعة الممكـن؛ فيحفظ مصالحهـا ويديم عمر

(1) Vladimir Propp, op-cit, p 48.

(2) ينظر: A.J. Greimas, op – cit, p 213.

(3) Ibid, p213.

أيديولوجيتها، وإمّا عن رفض هذا الوضع الّذي يؤدّي إلى إحداث تغييرات محدّدة في بنية الجماعة الذّهنية والسّلوكية والعاطفية، أو استخلاف هذه الرّؤية للعالم بأخرى تصبو إلى إصلاح الوضع المترهّل وتحقيق طموحات ورغبات عاجلة أو آجلة. أمّا الوساطة الثّانية فهي وساطة سلبيّة تسّلم فيها الشّخصية بالنّظام الكائن وتسوّغ حضوره وتثبّت دعائمه بالسّكوت أو التّواطؤ أو اللاّمبالاة؛ فتقنع بالفتات دون الخير العميم، وتركن إلى الدّعة بدل المجابهة وسوء المصير.

ولا تصبح الشّخصية وسيطًا إلاّ إذا توفّرت على مؤهّلات تسمح لها بإجراء عدد من الأداءات والاختبارات تنتشل به العالم من براثن التّدهور والانهيار أو تغيّره بعالم أحسن استقرارًا وأفضل حياة. ويُراد بهذه المؤهّلات عنصر المعرفة الّذي يشمل الفطنة والحذق وإعمال الفكر وتدقيق النّظر وحسن التّصرّف، وعنصر القدرة الّذي يشمل القوّة الجسدية والقوّة المستمدّة من النّفوذ والحظوة والمنصب والمال والجاه والنّسب... ويُضاف إلى هذين العنصرين المحيّنيْن عنصران آخران لهما صفة الكمون، يتمثّلان في الواجب والإرادة؛ فالأوّل يشي بوجود سلطة ماديّة أو معنوية عُليا توحي للشّخصية بفعل تمليه ظروف تاريخية واجتماعيّة معيّنة، ويؤكّد الثّاني على حضور استعداد فطريّ أو مكتسب لدى هذه الشّخصية للوقوف في وجه الأزمات والمحن الّتي تعترض سبيلها في عالم يموج بالإغواء والقهر، والوعد والوعيد[1]. وهذه العناصر الأربعة الّتي تشكّل الكفاءة هي ما تفتقر إليه الشّخصية السّلبية لولوج حلبة الصّراع والتّنافس مع شخصيات أخرى تملك، على الأقلّ، عنصرًا محيّنًا وآخر مضمرًا يتحقّقان في أداء الوساطة الّتي من أجلها وجدت؛ فتكتفي هذه الشّخصية بردود أفعال لا تغيّر من الأمر شيئًا أو تستحدث وضعيات سرديّة تنعم فيها بالسّلم والطّمأنينة للحظات.

---

(1) ينظر: A.J. Greimas: "Du Sens II; Essais Sémiotiques", Seuil, Paris, 1983, p 76.

2 - أثر الشّخصية الأيديولوجي:

تنهض " ريح الجنوب " على جملة من الحوافز الحرّة الّتي تصف الشّخصية وطبعها، والبيئة الّتي تحيا فيها، والطّبيعة المحيطة بها، والأثاث المتّصل بوجودها. وهي وحدات تفصيلية تسمح بإلقاء الضّوء على سلوك الشّخصية وتحفيز أفعالها وأقوالها، بحيث يصبح لوصف أبسط موضوع أو شيء أو حركة أو سكون دلالة محدّدة قد لا يتنبّه لها القارئ. ومن ثمّ، فإنّ القراءة المتأنيّة والمتواترة للرّواية توقظ اهتمام المتلقّي وتشدّ انتباهه نحو هذه القرائن الّتي تجعله يصنّف الشّخصية في خانة الوساطة الفاعلة أو في خانة الوساطة الخانعة، بعد أن يدرك حمولتها الأيديولوجية عن طريق استذكار الأوصاف والنّعوت والعلامات المتناثرة في محيط الرواية المترامي. ولهذه الوحدات وظيفتان رئيستان؛ فهي تخصّص الشّخصية بكفاءة تطفو إلى سطح المزاحمة والتّدافع من جهة، وتخلّف في النّص أثرًا أيديولوجيًا يمكن اعتباره " بناءً من أنظمة وصفيّة متجاورة عديدة "[1] من جهة أخرى. وتتألّف البنية السّطحية للرّواية من الأنظمة الوصفية الآتية:

2 - 1 - النّظام السّيميولوجي:

تبثّ الرّواية علامات وصفية تعرّف بالشخصية ومكانتها الاجتماعية ورؤيتها للوجود، وهي علامات تشير إلى حالات سرديّة متوازنة أو مختلّة؛ فابن القاضي يملك نصف أراضي القرية وبساتينها، ويحظى بهيبة ووقار بين السّكان الّذين يأتمرون بأمره، ليس لأنّه رجل غنيٌّ فحسب، بل لأنّه، كذلك، رجل عمل لا يعرف التّواكل والتّسويف[2]. غير أنّه يعيش هاجسًا يؤرّق مرقده

(1) Philippe Hamon: "Introduction à l'Analyse Du Descriptif", Hachette, Paris, 1981, p 113.

(2) ينظر: عبد الحميد بن هدّوقة: "ريح الجنوب"، المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط.5، 1989، ص 166.

يتعلّق بمستقبل أرضه الّتي سيطالها التّأميم إن قامت السّلطة السّياسية بتطبيق قانون التّسيير الذّاتي والإصلاح الزّراعي كما عاش في الماضي هاجس الشّبهة الّتي علقت بتلابيبه لإقدامه على الوشاية بالمجاهدين الّذين تسبّبوا في مقتل ابنته زليخة؛ فأدّى تصرّفه إلى موت ابنه الحسين وجرح مالك بعدما أتت الطّائرات الفرنسية على الأخضر واليابس في القرية. وتمثّلت فلسفته في تحويل الأنظار عن أملاكه أيّام الثّورة وبدايات الاستقلال في " الأبناء هم الحلّ "[1]؛ إذ دأب على تزويج ابنته نفيسة، مرّة أخرى، بمالك الّذي أصبح شيخ بلدية يطبّق القرارات وينفّذ المشاريع ليكون أوّل المدافعين عن الأرض بحكم المصاهرة الجديدة.

أمّا مالك بن خضرة فهو ثوريّ مثقّف، وأولّ رجل يحمل السّلاح في القرية عن اقتناع ووعي بضرورة تغيير الواقع الّذي فرضه الاحتلال بالقوّة والتّضحية. وقد سمحت له همّته بتبوّء مكانة سياسية هامّة في القرية المركزية الّتي تشرف على القرى والمداشر المجاورة لاستكمال رسالته النّضالية لاجتثاث الطّبقة الإقطاعية الّتي تعدّ ربيبة النّظام الاستعماري؛ فلم تكن عداوته لهذه الطّبقة ممثّلة بابن القاضي "عاطفية شخصيّة بقدر ما كانت مذهبيّة فهو بحكم حياته الثّورية الطّويلة لا يطمئنّ لذوي النّعمة والمال مهما كانت المشاعر الّتي تملأ وجدانهم"[2]. ويقاسمه مخاوفه وبعض أحلامه الطّاهر المعلّم الّذي تثقّف ثقافة عربية جعلته " من دعاة التّعريب، ومن دعاة تعميم التّعليم، ومن أنصار القوميّة بمعناها العصبي"[3]، ومكّنته من الإخلاص في جهاده وعمله. وكان رابح راعيًا لغنم ابن القاضي، راضيًا بحياته، قانعًا بقسمته، مغتبطًا بحسنه وجمال قسماته، لا يعرف الملل والحزن رغم يتمه ووحدته بعيدًا عن صخب القرية ومشاكلها.

وتحمل بعض أسماء الشّخصيات دلالات معجميّة وسياقية في الوقت

---

(1) المصدر نفسه، ص 48.

(2) المصدر نفسه، ص 47.

(3) المصدر نفسه، ص 224.

نفسه؛ فاسم عابد يعني الخضوع لسلطة المادّة وطلب الاستكثار من المال والجاه، ويدلّ اسم الطّاهر على نقاء الفكر وسلامة المنطق والوفاء للوطن، ويشي اسم قويدر بالصّبر في إعداد القهوة والحزم في أداء الصّلاة في وقتها والتّميّز في لعب الورق والصّرامة في إنجاز العمل؛ فـ " أيّامه لا تقصر ولا تطول مهما اختلفت الفصول. تبتدئ من السّاعة الرّابعة صباحًا وتنتهي عند العاشرة ليلاً! "[1]، ونفيسة من " نَفُسَ الشّيء، بالضمّ، نفاسة؛ فهو نفيس ونافس: رفُع وصار مرغوبًا فيه، وكذلك رجل نافس ونفيس، وجمع نفاس"[2]. وهي، في واقع النّص، طالبة تدرس بجامعة الجزائر، يرغب فيها شباب القرية ويصبيهم جمالها ونأيها مثل رابح الّذي اقتحم عليها غرفتها والطّاهر الّذي أحبّها بدون أن يراها، وهي نفيسة لأنّها استعصت على التّرويض من أمّها لتصبح امرأة تقوم بأعمال البيت وتشاركها فرحها وألمها، كما ترفّعت عن الزّواج بمالك لأنّها لا تريد الاستسلام لمشيئة أبيها وإرادته.

ويرتبط اسم خيرة بالخير والفضل اللّذين يعمّان المكان والإنسان معًا؛ فأمّ نفيسة تسهر على نظافة البيت وترتيبه، وتحنو على ابنتها رغم سوء معاملتها لها، وتحترم زوجها ابن القاضي من حيث لا يكترث لها، وتحبّ مالكًا رغم القطيعة والبون بينهما. وهي من فرط طيبتها ودمث أخلاقها " لا تكذب ولا تنافق، إن تحدّثت تحدّثت صدقًا "[3]. ويقترن كرمها بسذاجتها وقلّة حيلتها؛ إذ إنّ " المؤمن المحمود من طبعه الغَرَارة وقلّة الفطنة للشّرّ وترك البحث عنه، وليس ذلك منه جهلاً، ولكنّه كرم وحسن خلق "[4]؛ فهي، مثلًا، تحسب أنّ اللّغة الفرنسية الّتي تعلّمتها ابنتها ستحيد بها عن جادة الصّواب.

---

(1) المصدر نفسه، ص 77.

(2) ابن منظور: "لسان العرب"، المجلّد السّادس، مادة س- ش، دار صادر، بيروت، ط.3، 1994، ص 238.

(3) "ريح الجنوب"، ص 65.

(4) "لسان العرب"، المجلّد الخامس، مادة ر- ز، ص 12.

أمّا العجوز رحمة صانعة الفخّار فهي أرملة حنون وأمّ رؤوم؛ تضع الأواني على قبر زوجها الأخضر لتشرب الطّير من الماء المتجمّع بها فتصله بركات الأرض، وتضمّد جراح مالك أثناء الحرب، وترّق أناملها لصقل الأواني. لكنّها، مع ذلك كلّه، لم تلتفت يومًا لحالها ولم ترأف لحظة بعجزها؛ فهي تشقّ على نفسها منذ كانت " فتاة عروبًا تحمل عمرها في صدرها الممتلئ وفي شفتيها الباسمتين وفي عينيها الممتلئتين أحلامًا وآمالاً، وفي صوتها الصّافي العذب..."[1] .

وإذا كانت القرائن تدفع المتلقّي إلى تحليل الشّخصية وكشف رموزها الغامضة، فإنّ الأخبار " تفيد التّعيين، وتحدّد الزّمن والفضاء"[2]، وتوهم بواقعية النصّ وصدقيته، كأن تذكر الرّواية عمر زليخة الّذي بلغ ثمانية عشر ربيعًا، وتربط بين سنة وفاة زوج العجوز رحمة وعام البون، وتشير إلى مدينة الجزائر كفضاء للعلم والتّمدّن والحريّة.

2-2- النّظام الاجتماعي:

يقوم خطاب الرّواية على شبكة صورية تحدّد البنية الاجتماعية الّتي " تؤثّر في الشّخصية، وتحفّزها على الفعل، وتدفعها إلى التّصرف... وترسم مستقبلها"[3]. وتتمثّل البنية الاجتماعيّة في المؤسّسات السّياسية والاجتماعية والثّقافية والدّينية من جهة، ومجموع العادات والمعتقدات والقيم الّتي تواضع عليها مجتمع القرية من جهة ثانية، وجملة العلاقات الإنسانية الّتي درج عليها السّكان من جهة ثالثة؛ فمن المؤسّسات الّتي يشير إليها النّص نجد البلدية والمدرسة والمسجد، وهي هيئات تنفّذ السّلطة من خلالها سياستها الثّورية، خاصّة البلديّة الّتي ستُقدم على تطبيق قرار تأميم الأرض وتحقيق شعار "

---

(1) "ريح الجنوب"، ص ص 138، 139.

(2) Collectif: "L'analyse Structurale Du Récit", p 16.

(3) Philippe Hamon, op - cit, p 113.

الأرض لمـن يخدمهـا " بـدون مراعاة موقـف الملاّك واسـتعداد الفلاّح؛ فابن القاضـي يتمسّـك بـالأرض ويبـذل في سـبيلها كلّ جهـده وماله حـتّـى تظـلّ كـريمـة معـطـاء؛ إذ يقول لمالـك: "والحكومة أمام هـذا الوضع ماذا عملت؟ قالـت: "الأرض لمـن يخدمهـا...". والله لـو لـم أقم ليـل نهار بالعمـل الجادّ المتواصل والعناية بهذه الأرض لأصبحت في ظرف سنة شعابًا وأحراشًا. هل تظنّنـي أعتقـد الخلود في هذه الدّنيـا؟ كلاّ يا ولدي، إنّما لم يهن عليّ أن أرى أرضنا تعبث بها الرّياح والانجرافات. لكنّ النّاس يعتقدون أنّني أعمل وأجري تكالبًا على الدّنيا... "[1]؛ فهذا وضعهم الّذي لم تلتفت السّلطة إليه، وإن تنبهت فمـا عسـاها تفعل لأنـاس يفضّلون الجلوس في المقاهـي على خدمة الأرض وإخصابها، ويسلقون النّاس بألسنتهم بدل مشاركتهم والأخذ بأيديهم؟!

وبينما تسـهر البلديّة على فرض الضّرائـب وتحضّر للإصلاح الزّراعي، تتخلّى عن أهمّ مسؤولياتها وأبسطها في الوقت عينه، مثل النّظافة وجلب الماء للقرية والقضاء على الفقر؛ ففي الحوار الّذي يدور بين المعلّم الطّاهر والحاج قويدر نستشـفّ تحامل الأوّل على النّظام القائم الّذي تجسّـده البلديّة ورزانة الثّانـي وهـدوءه في نظرته للواقع. يقول الطّاهر: "الذّباب لم يخلق في السّـماء وإنّما في الأرض، في أرض القرية، فـيما يملـؤها مـن قاذورات. والبلدية هي المسـؤولة عـن النّظافة "[2]؛ فيجيبـه الحاج قويدر بقولـه: "النّظافة تحبّ الماء. والماء هنا لا يكفي حتّى للشّرب يا ولدي"[3].

كما يرجع الحاج قويدر المسـؤولية عن تفشّـي الفقر إلى الفقير نفسـه، فيمـا يعـدّد الطّاهـر الحلـول الكفيلة بتخفيـف حدّته؛ فيظنّ أنّ " الأمر بسـيط، لـو فكّـرت البلديّة في إنشـاء ورشـات للعمل، ولو فكّرت في بنـاء دار للتّربية والثّقافـة الشّـعبية، ولو فكّرت في شـقّ المجاري لما يخنقهـا من قاذورات...

---

(1) " ريح الجنوب"، ص 181.

(2) المصدر نفسه، ص 79.

(3) المصدر نفسه، ص 79.

لو فكّرت في كلّ هذا، لما بقي فقر ولا جهل ولا ذباب! ولكنّها لا تفكّر ولن تفكّر ما دامت كما هي، لأنّ هذه الأعمال تكلّفها مجـهودات مسـتمرّة، وهي تحبّ الرّاحة... أفهمت؟ "[1].

ومـا كان موقـف الطّاهر تجاه السّـلطة ليظهر ويفصح عن تشـدّده لو لـم يتنـاه إلـى سـمعه خبر زواج أحد رموزهـا وهو صديقه مالك بنفيسـة. أمّا وقد أميط اللّثام عن هذا التشدّد اللّفظي، فإنّ ذلك يومئ إلى اغتراب صاحبه الّذي يشكّل " استجابة للعجز السّياسي وكذلك الارتياب العامّ في الزّعماء السّياسيين الّذين يقبضون على زمام السّـلطة"[2]. وليس هدوء الحاج قويدر وسـعَة صدره دليلاً على حكمته وخبرته الطّويلة، بل إشارة إلى خضوعه للأمر الواقع وتشبّثه بالقدرية كَـ " محاولة ذاتية للسّيطرة على المصير من خلال القول إنّ هذه هي طبيعـة الأمـور "[3]؛ فقد تعوّدت عيناه النّظر إلى الماضي، وألِفت نفسـه الجهل والفقـر، ووقر في قلبه الضّعف والهوان، وسـلّمت يـداه بالرّضوخ والمداهنة، وامتلأ فمه بالتّملّق والتّلفيق.

وتعدّ المدرسـة فضـاء للمعرفة والقيم النّبيلة، وهي مـكان لتربية النّشء علـى مبـادئ الثّورة وغاياتهـا أيضًا. لكنّ ذلك لا يمـرّ دون مطبّات ترجع بناء المدرسـة في قريـة دورها متناثـرة وأهلها مختلفون حـول الموقع المخصّص لهـا؛ " فالـكلّ يـودّ أن تكون في مكان يقرب من سـكناه... وهكـذا قرّروا في النّهاية أن يجعلوا من المكان الموهوب مثوًى أخيرًا لرفات شهداء القرية "[4]، دلالـةً علـى تعلّقهم بالماضي الحافل بالأمجاد وشـغفهم بالموت الّذي هيّئت

(1) المصدر نفسه، ص 80.

(2) ريتشـارد شـاخت: "الاغتراب"، ترجمة: كامل يوسـف حسين، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، ط.1، 1980، ص 227.

(3) مصطفى حجازي: "التّخلّف الاجتماعي؛ مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور"، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط.4، 1986، ص 169.

(4) "ريح الجنوب"، ص 41.

له أحسن قطعة وأجمل موقع. ويشكّل التّعليم، في نظر المعلّم الطّاهر الّذي يبدو أنّه مقتنع بعمله وراض بمرتّبه، الوسيلة الوحيدة والهامّة للخلاص من العبودية والتّحرّر من الاستعمار عوض استعمال السِّلاح الّذي إن نجح في طرد العدوّ من الأرض، فلن يفلح في تغيير ذهنية المجتمع الّتي استوطنها الخواء الأخلاقي وتلبّسها القصور الفكري؛ فباتت رهينَة التّغريب الّذي امتدّت آثاره بعد الاستقلال إلى أذهان أولئك " الّذين ندبوا أنفسهم لوراثة الاستعمار الفرنسي بالجزائر، و"التّعاون" معه لمواصلة "رسالته الثّقافية والحضارية" "[1].

وقد لعب المسجد دورًا بارزًا في محاربة التّغريب ومظاهره بالأمس، لكنّه عجز في فجر الاستقلال عن مواكبة التّطوّر السياسي والاجتماعي وتنكّب عن الإسهام في نهضة المجتمع بعدما جعلت منه السّلطة الحاكمة مجرّد مكان يتجمّع النّاس فيه للصّلاة ولم تعهد له بمهمّة تهذيبهم وتنويرهم، بل إنّ هؤلاء هجروا الصّلاة وانصرفوا إلى اللّغو والهذر، حتّى إنّ الشّيخ الّذي يمثّل السّلطة الدّينية في القرية قد تورّط في مهاترات شكليّة ظانّا نفسه عالمًا[2]، وتحالف مع السّلطة حين تنصّل من واجب الإرشاد والإفتاء؛ فقد لخّص الشّيخ الصّادق مفهوم الاشتراكية بقوله: "سواء كانت الاشتراكية الّتي تتحدّث عنها الحكومة أو واحدة أخرى، كيف ما كانت الاشتراكيّة فهي مصدر، والسّلام"[3]، ليدفع عن نفسه أيّ شبهَة أو أذى.

ويرزح المجتمع القرويّ تحت وطأة قيم بالية يؤطّرها نظام أبويّ أشاع في العقول، في الوقت الّذي أحكم فيه قبضَته على البنية المؤسّساتية، عقيدة أسطوريّة تخفي عيوبه وتدعّم سلطته، في حين مارست المرأة دور الضّحيّة مرغمة تارة ومقتنعة تارة أخرى بمهارة كبيرة، أمّا الرّجل فكان، دائمًا، البطل النّزيه، والقاضي

---

(1) محمّد عبّاس: "الاندماجيون الجدد"، الكتاب الثالث، مطبعة دحلب، الجزائر، د.ط، 1993، ص 313.

(2) ينظر: "ريح الجنوب"، ص 176.

(3) المصدر نفسه، ص 187.

والجلاّد، والآمـــر النّاهي ، والمهيْمن والمستفيد. ومن مظاهر هذه العقيدة النّاشزة ما استقرّ في ذهن خَيرة من وجوب الخضوع لابن القاضي حتّى بلغ بها الأمر إلى الضّـرب والإهانـة؛ فهي لا تُبـدي رأيها في قضيّة زواج ابنتها نفيسـة كما لم تنبس ببنت شفة عندما رَام بَعلُها تزويج زليخة بمالك، وما وطّنت به أمّ رابح نفسها من ضـرورة الامتثـال لطلبات ابنها؛ فهو العارف بخبايا القرية، والعالم بسـجايا أهلها، ممّا شـدّ انتباه نفيسـة إلى سـيطرته واعتداده بنفسـه. وإن دلّ هذا الأمر على شـيء فإنّمـا يـدلّ على اغتراب عقديّ تشـعر المـرأة معه " أنّ من واجبهـا الطّاعة للزّوج وللأب قبله، وأنّ لها عليهما حقّ السّـتر والحماية والإعالة، وأنّ طبيعتها تتلخّص فـي جسـد يلبس، وقـوام يجذب ورحم ينجب، ولسـان يشـكو ويتطلّب ويكذب، وأيد تطهو وتغسل وتمسح "[1].

وقـد حاولـت نفيسـة أن تحطّم أسـوار العزلـة الّتي أحاطت بها نفسـها يـوم رغِبـت عن تقاليـد المجتمع ورفضت الذّوبان في الأسـرة حتّى اشـتطّت فـي رفضهـا لمّا لمْ تفـرّق بين الخطأ والصّـواب، والحلال والحرام، والشّـرع والعرف، ذلك أنّها ساوت بين خروج المرأة وضحكها وتجمّلها وحديثها أمام الرّجال وبين الصّلاة كأعمال تقاس بها قيمتها. ولا غروَ أنّ نفيسة أرادت بذكر الصّـلاة أن تشـير إلـى النّفاق الّذي أصبـح يعتور أخلاق النّـاس الّذين قصروا الدّيـن على الصّلاة وأحاديث الموت ونسـوا نصيبهم من الحياة الّتي يدعوهم فيها هذا الدّين إلى العمل والتّآلف والتّناصح.

ويعدّ الاتّصال بالمؤسّسات العامّة أحد الحلول الممكنة للتّعبير عن عدم الالتزام بالنّظام الاجتماعي للقرية والرّغبة في الخروج من العزلة بإعلان الولاء للتّنظيمـات السّياسـية والاجتماعيـة وترجيح المصلحة العامّـة على المصلحة الشّـخصية. لكـنّ نفيسَـة لم تجن من هذه المحاولـة إلاّ الخيبة والخذلان؛ فلا وجـود لمنظّمـة نسـائيّة ولا لشـبيبة الحـزب يمكن أن تشـكوَ لهمـا مصابها[2].

---

(1) مصطفى حجازي، المرجع السّابق، ص 227.

(2) ينظر: "ريح الجنوب"، ص 88.

وكأنّ هناك تآمرًا اعتباطيًّا بين البرجوازية الإقطاعيّة الّتي يجسّـدها ابن القاضي والحكومة الثّورية الّتي يمثّلها مالك لتجريد المرأة من إنسـانيتها والاستخفاف بأنوثتهـا؛ فالأولـى تختزلها إلى آلة عمل وإنجاب، والثّانية لا تفكّر، في الوقت الرّاهن على الأقلّ، في مدّها بأسباب التّحرّر والتّعلّم والتّحضّر.

وتستحضر نفيسة، في كلّ مناسبة تستهجن فيها معتقدات القرية وأعرافها، صورة الجزائر الشّـامخة الّتي لا يطالها دنَس ولا يقربها طمس؛ فـَ " عماراتها تتحدّى قمم الجبال علوًّا، الياسمين عطر لا تعرفه البادية... البحر مرآة السّماء تـرى الشّـمس فيه وجههـا. وباللّيل تصيـر المرآة حوضًا للسِّـباحة تسـتحمّ به عذارى النّجوم. والاسـتحمام ذريعة للقـاء القمر[...] هناك الفتاة دائمًا تبحث عـن أحـدث طريقـة لإبراز ما قد يخفي فيها من جمـال، وهنا نبحث دائمًا عن أقدم طريقة لإخفاء الجمال والقبح معًا. هناك نخرج كلّ يوم، وفي اليوم عدّة مـرّات، وهنـا نخرج طـوال حياتنا كلّها ثلاث مـرّات..."[1]. ويدعو هذا التّباين بيـن مكانيـن ونمطيْـن في التّفكير نفيسـة إلى التّمـردّ على حيـاة العبوديّة الّتي تحياها المرأة والتّنكّر لأمّها والشّـعور بالعجز لأنوثتها الّتي هي محلّ انتقاص واسـتصغار وتسـفيه؛ فتغار من شـقيقها عبـد القادر الّذي يظهـر لها " كنموذج للتّحـرّر والانطـلاق، فتحاول أن تقلّده، وأن تصبح نسـخة عنه. وهي في ذلك تستلب ذاتها لا محالة. إنّها تخسر أنوثتها دون أن تربح الرّجولة "[2].

وتجري الأسـطورة في هذا الوسـط مجرى الحقيقة؛ فهي كما يرى أحد الباحثين "كالفلسفة، وليدة التّصوّر الفكري، وهمَا معًا على اتّصالٍ دائمٍ ومباشر بأحوال الإنتاج وبنى المجتمع وتغيّراته"[3]؛ فإذا كانت الفلسفة تصبو إلى إدراك الوجود بالمنطق والاسـتدلال، فإنّ الأسطورة، في محاولتها فهم هذا الوجود،

---

(1) المصدر نفسه، ص 216.

(2) مصطفى حجازي، المرجع السّابق، ص 218.

(3) خليل أحمد خليل: "مضمون الأسـطورة في الفكر العربي"، دار الطّليعة للطّباعة والنّشـر، بيروت، ط.3، 1986، ص 17.

تضفي عليه مسحة عجائبيّة تخرق المألوف لتصبح عقيدة راسخة. ومن صور هذا الجنوح الأسطوريّ في تفسير الأشياء بل تبريرها قصّة الحاج حمّودة الّذي رجا الأولياء واستصرخهم ولعق المناجل ولم ينزل المطر؛ فاضطّر إلى بيع رأسه فداءً للقرية واستسقاءً للماء. وتؤشّر هذه الواقعة إلى تبرير أهل القرية لعجزهم عن الحصول على حلّ واقعيّ لمشكلة الماء ولجوئهم إلى حلّ مثاليّ تحقّقه كرامات الأولياء الصّالحين من ناحية أولى[1]، ولاعتقاد النّاس بقوّة الدّعاء الّذي هو محض كلام لا يُغني عن الفعل والمجابهة شيئًا من ناحية ثانية، ولبقايا طقوس أسطوريّة يستدرّ مؤدّيها حاجة أَوْ رضى عن طريق فداء نفسه أو غيره أو تقديم قربان يتعلّق به من ناحية ثالثة.

ويولّد النّظام الأبويّ الّذي ترعاه البرجوازية الإقطاعية من خلال التّقاليد والمعتقدات والسّلطة من خلال المؤسّسات العامّة علاقاتٍ إنسانيّةً تحدّد طريقة تفكير الشّخصيات وسلوك بعضها نحو البعض الآخر. ونستطيع أن نختصر هذه العلاقات في مقولة قيميّة ذات بعدين متضاديْن تعبّر عن مواقف اجتماعية وتحمل في طيّاتها آثارًا نفسيّة؛ فما هي هذه المقولة؟

2-3- النّظام النّفسي:

يعد التّعصّب أحد طرفيْ هذه المقولة القيميّة. وهو " اتّجاه نفسيّ جامد مشحون انفعاليًا، أو عقيدة أو حكم مسبق مع أو (في الأغلب والأعمّ) ضدّ جماعة أو شيء أو موضوع "[2]، ينبني على خلفية أيديولوجية ومرجعية فكريّة تشوبهما معتقدات خاطئة أحيانًا. ويبلغ التّعصّب ذروته حين يقف عائقًا أمام التّواصل بين الأفراد والجماعات، حيث يغدو سلوكًا مرَضيًا يؤثّر في السّياسة والاجتماع والاقتصاد، يأخذ المتعصّب فيه حكمًا يقينيًا بصحّة نظرته

---

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 106.

(2) حامد عبد السّلام زهران: "علم النّفس الاجتماعي"، عالم الكتب، القاهرة، ط.5، 1984، ص 174.

ونقاء جنسه وقدسيّة عقيدته وشرف انتمائه؛ فينجرّ عن ذلك تعصّب سياسيٌّ أو عنصريٌّ أو دينيٌّ أو طبقيّ[1]. وتصاحب التّعصّب، كموقف اجتماعي من الآخر، عقد نفسية تلقي بظلالها على الفرد وآليات دفاع توجّه إرادته؛ فـ " يميل إلى صلابة الرّأي والمحافظة والتّسلّطية، ويتّصف بجمود الفكر وجمود الاتّجاهات وعدم المرونة، ويهتمّ بالمكانة الاجتماعيّة والقوّة، ويتأثّر بسهولة بأصحاب مراكز السُّلطة، ويميل إلى العدوان والقلق "[2].

ونلمَح مثل هذا التّعصّب في عداوة مالك لابن القاضي الّتي لم تترك مجالاً للتّفاهم والائتلاف؛ فقد كان مالك شديد الحساسية إزاء تصرّفات ابن القاضي، وشديد الذّكاء في التّفاعل مع محاولاته النّفاذ إليه وكسب ودّه، ورأى أنّ الإصلاح الزّراعي هو أفضل وسيلة للتّخلّص من سلطته وجبروته، وإن أشار الرّاوي إلى أنّ هذا المشروع لا علاقة له بتصفية حسابات أو ضغينَة، بل يشكّل " حلاًّ وحيدًا لمشاكل الجوع والفقر والفروق الطّبقية الّتي لا تخدم مصلحة الفقير ولا الملاّك "[3]. وإذا كان الأمر لا يرتبط بانتقام أو حقد؛ فلماذا لا يستشار ابن القاضي في هذا المشروع بوصفه ممثِّلاً لجماعة تُعدّ قمّة المجتمع القبلي وتتعرّض مصالحها للضّرر والحِجر؟ ألاَ يخلّ هذا المشروع ببنية هذه الجماعة ويهدّد قيمها ومبادئها؟

ويمثّل الطّاهر، رغم طهارة فكره، الانغلاق الجنسي والتشيّع القوميّ؛ فهو لم يعرف، شأنه شأن شيوخه وزملائه، لغة أخرى غير اللّغة العربية ولا مكان آخر غير بعض البلاد العربية، وهو، لذلك، يحكم على العربية بأنّها " أغنى اللّغات وأنّ العربي هو أشجع البشر وأكرمهم وأذكاهم وأطهرهم وأشرفهم ..."[4]. ولو قدّر للطّاهر تعلّم لغات أخرى والسّفر إلى بلاد أجنبية،

---

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 175.

(2) المرجع نفسه، ص 178.

(3) "ريح الجنوب"، ص 206.

(4) المصدر نفسه، ص 72.

لأضـاف إلـى فكره أفكارًا جديـدة، ولتخلّى عن تعصّبه لثقافتـه المحدودة في سبيل ثقافة كونية شاملة تتلاقح في بوتقتها الأعراق واللّغات والثّقافات.

وينـزع ابـن القاضي، مثـل مالك والمعلّـم الطّاهر[1]، نحـو كبت تعصّبه والظّهور بمظهر المتسـامح والمتّزن. ويتجلّى الكبت في اسـتخدامه المراوغَة واللّين لاستمالة النفوس وكسب الحلفاء وبذله المال والعطاء لصرف الأنظار عـن الأرض، بعـد أَنْ كان، فـي الماضي، يرهـب العدوّ ويجبـر الصّديق على الانصيـاع لإملاءاته ورغباتـه. ونلمَس هذه المداراة عندما أومأ، في حديثه مع مالك، إلى تقاعس سكّان القرية عن العمل وخوضهم في أعراض الغير، مخفيًا احتقاره للفلاّحين وقلقه من اليوم الّذي سيشهد تسييرهم للأرض. وبينما يتميّز مالك بالحساسـية وعدم الارتياح لابن القاضي، ويتّسـم الطّاهر بجمود الفكر والامتعـاض تجـاه الأجنبـي والسّـلطة، يتّصف ابـن القاضـي بالمحافظة على الأخلاق والدّين والعطف على المثقّفين بالعربية وعدم التّساهل مع ابنته نفيسَة والاعتـداء علـى زوجتـه خيرة والقلق من مشـروع الإصلاح الزّراعـي والتّودّد إلى السّـلطة، وهي أوصافٌ تبرز تعصّـب ابن القاضي لفكره الإقطاعي وتبطن مشاريعَه التّسلّطية الدّفينة.

أمّـا الطّـرف الثّاني للمقولة القيميّة فهو التّسـامح الّذي تجسّـده العجوز رحمة؛ الشّـخصية الّتي تختّص بالصّفاء والنّقـاء، وتتميّز بالقناعة والإخلاص، وتشدّ إليها الأنفس من خلال القصص والأمثال والطّرف الّتي تحكيها، وتمثّل تاريـخ القرية الّذي انعكسـت انتصاراته وانكسـاراته على الأوانـي الّتي تفنّنت في صنعها وتزويقها، والّتي حزنت القرية كلّها لموتها وبكت فراقها. كما يعبّر إيواء رابح الرّاعي لنفيسـة وشـفاؤه لها، رغم اشـمئزازها منه وإذلالها له، عن التّسـامح. وهـو تصّرف فطـريّ يتصّرفه رَابح مع سـكّان القرية جميعهم، وهو لذلك، محطّ إعجابهم واحترامهم وحبّهم.

(1) يتظاهر الطّاهر بالوداعة واللّطافة واللّين، ويحجب تعصّبه الّذي يأخذ مظهرًا عنصُريًا وآخر سياسيًا يتمثّل في امتعاضه من سلطان الدّولة كما يبيّنه الحوار الّذي يجمعه بالحاج قويدر.

وتتمتّع نفيسة، في المقابل، بمزاج متنامٍ[1]، حيث بدأت متعصّبة لرأيها عندما احتجّت على نظرة الرّجل للمرأة ورفضت الزّواج برجل لا تعرف عنه الكثير وفرّت دوت تبصّر وخشية ومكثت في دار غريبة بغير تدبّر وخيفة، لكنّها غيّرت نظرتها إلى نساء القرية، خاصّة، بعد أن احتقرت أذواقهنّ ولباسهنّ وغناءهنّ ورقصهنّ؛ فأعجبت بجمالهنّ وطبيعتهنّ، واغتبطت بنشاطهنّ وعنايتهنّ بها يوم جنازة رحمة العجوز[2]. ممّا يبيّن أنّ التّسامح كالتّعصّب سلوك اجتماعيّ مكتسب واتّجاه نفسيٌّ منفعل تحدّده البنية الاجتماعيّة ويتعلّمه الفرد بدون تمعّن أو رويّة[3].

2-4- النّظام الجمالي:

يصطنع طوماشفسكي ثلاثة أشكال لبسط الحافز وتبريره في النّصّ؛ فيسمّي الشّكل الأوّل بالتّحفيز التّأليفي، ويرتبط بعرض المواضيع أو أفعال الشّخصيات، بحيث يكون للشيء الموصوف في الخطاب قيمة استعمالية، كأن يُذكر القطار في غير محلّ من الرّواية لتتوسّل نفيسة به الفرار من القرية والالتحاق بمدينة الجزائر في نهاية الأحداث. ويدعو الشّكل الثّاني بالتّحفيز الواقعي، وهو " إدخال مادّة خارج أدبية في العمل الأدبي؛ أي موضوعات لها دلالة واقعيّة بعيدة عن التّشكيل الفنّي "[4]، مثل الإيماءة إلى الحرب العالمية الأولى وتضمين ثورة التّحرير الجزائرية والحديث عن قانون الإصلاح الزّراعي والتّسيير الذّاتي، وهي وقائع تاريخية تجعل القارئ غير المتمرّس يعتقد بواقعية الرّواية وصحّة أحداثها.

---

(1) ينظر بخصوص مفهوم المزاج المتنامي:
Collectif: "Théorie De La Littérature; Textes Des Formalistes Russes", p 294.

(2) ينظر: "ريح الجنوب"، ص 172.

(3) ينظر: حامد عبد السّلام زهران، المرجع السّابق، ص 176.

(4) Collectif: "Théorie De La Littérature; Textes Des Formalistes Russes", p 288.

وَفـي حيـن يقوم التّحفيـزان التّأليفي والواقعيّ بعـرض الحافز وتقديمه، يبرّر التّحفيز الجمالي، في نظر طوماشفسـكي، هذا الحافز (الأشـياء والأفعال والوقائع) بتغريبه وإسـقاطه على نفسـيّة الشّخصية؛ فيبدو غير مألوف لديها[1]، وذلك من خلال الوصف الّذي يعطّل زمن السّـرد بوصفه تسـجيلاً للأحداث والأعمال، من قبيل ما يعتلج في خاطر نفيسَة من أفكار تستلّها من قبو الذاكرة، نقتطـع منهـا مـا يتعلّق بوصف القطـار: "عندما ركبـت القطار مـع خالتي وأنا ذاهبـة إلـى الجزائر لأوّل مرّة كنت أتخيلّه ثعبانـًا مريعًا ضخمًا ألف مرّة ! كان يلتوي مع السّكّة التواءً، ويجوب الأدغال والأغوار جوبًا، وفحيحه يدوّي بين الجبـال، وشـرر النّار يتطايَر من تحته، وكان منخـاره الطّويل الّذي نبت في أمّ رأسـه ينفث دخّانًا أسـودَ كثيفًا، وكان شـخيره يصوّر سـخطه العنيف على من صنَعه ويركبه، وعلى الطّريق الحديدي الّذي لا مناص له من سلوكه أبد حياته. حياتـي أيضًـا أراد أبي أن تكـون كالطّريق الحديدي إن خرجت عنه وقعت في الهلاك ! أنا قطار أسيرُ بإرادة غيري، لكنّني ضعيفة بينما هو قويّ شديد يحطّم كلّ ما اعترضه حتّى الإنسان الّذي صنعه، وخصوصًا الإنسان الّذي صنعه !"[2].

ويتّسـم هذا الوصف المنعكس في ذهن نفيسـة بوظيفتين رئيسَتيْن؛ فأمّا الأولـى فهـي وظيفة تزيينية " يتجلّـى فيها الوصف الممتدّ والمسـهب كتوقّف واسـتراحة فـي القصّة، حيث دوره جماليّ صـرف "[3]. وأمّا الثّانية فهي وظيفة شـارحة ورمزية معًا[4]؛ فهذا المقطع يفسّـر موقف نفيسَـة مـن ذاتها المتخاذلة الّتي لا تسـتطيع الاعتراض على رأي أبيها الّذي يعيلها ويرعاها ويحدّد مسـار حياتهـا، وهـي تقابـل، في ذلـك، بين صورتها وصـورة القطار الّـذي لا يلوي على شيء في سيره؛ فهو يحطّم كلّ ما يعيق تقدّمه حتّى الإنسان الّذي صنعه.

(1) ينظر: .Ibid, p 290

(2) "ريح الجنوب"، ص 215، 216.

(3) .Collectif: "L'analyse Structurale Du Récit", p 163

(4) ينظر: .Ibid, p 163

وترمـز عبـارة التّخصيص الواردة في نهاية المقطـع إلى إصرارها على المضيّ في طريق الاحتجاج والرّفض ولو كلّفها ذلك غاليًا، وعزمها على تشويه صورة أبيها القائمة على التّسلّط والمصلحة.

3 - أنماط الوعي وتعدّد الأفعال:

بينما يحدِّد الحافز الحرّ صفات الشّخصية ووضعيْها الاجتماعي والنّفسي جماليًـا، يُترجـم الحافز الحركي أيديولوجيتها وموقفها من الآخر، وتضافرهما يمنـح النّص صبغته السّـردية. وسـنركّز الحديث، الآن، علـى طبيعة الفعل في الرّواية الّذي يحمل، في نظرنا، معنيين اثنين؛ يتعلّق الأوّل بدلالته في سيرورة الأحداث بحيث ينتج عنه إمّا فعل آخر أو حالة قارّة، ويرتبط الثّاني بأهميّته في إبراز وعي الشّخصية بما يوافق صفاتها وحالتيْها الاجتماعية والنّفسية.

3-1- الوعي الانتهازي وقدرة الإقناع:

" لكـن مـا أغـرب من الحلـول المؤقّتة تشـابه القصّة. فالأشـخاص هم دائمًا عابد بن القاضي من جهة ومالك شـيخ البلديّة من جهة أخرَى والزّواج الّـذي يُمثّـل الموضـوع، ثمّ المصلحة الّتي تمثّل فلسـفة كلّ قصّة يشـارك فيها عابـد بـن القاضي !"[1]. بهذا الملفوظ، تلخّصُ الرّواية أيديولوجية ابن القاضي ودأَبه؛ فهو شخصيّة رئيسة في كلّ قصّة يحيك أحداثها المؤقّتة وينسج خيوطها المواربَة لتحقيق مصلحته الآنية، جاعلاً من مالك خصمه الأبديّ الّذي يجب مصاهرته ليتغاضى عن أملاكه وأرضه.

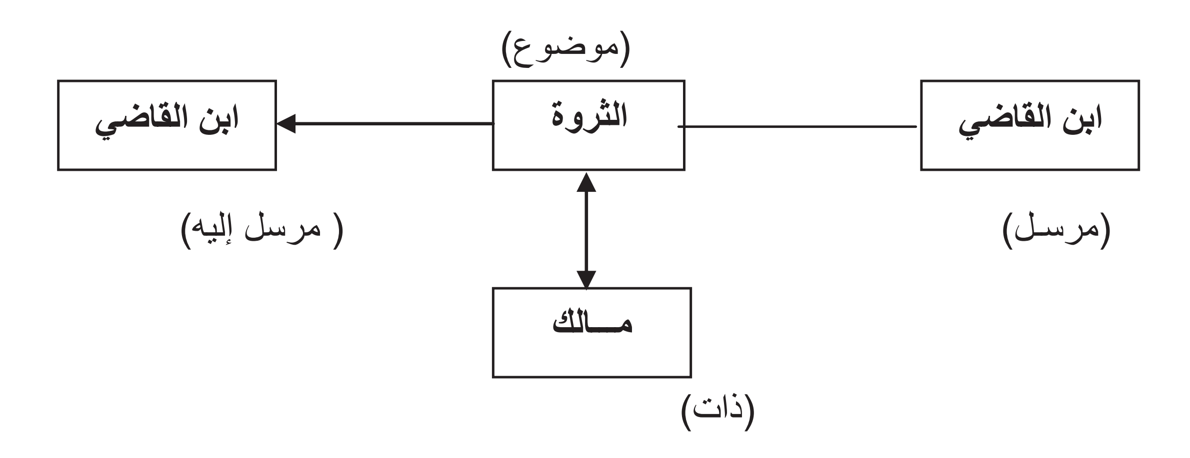
وتوحـي هـذه اللّهفـة مـن جانـب ابـن القاضي لكسـب مالـك بإرادته الحفـاظ علـى ثروته؛ إرادة تتجلّى في إغرائـه[2] بموضوع الزّواج، ذلك أنّ ابن القاضـي قـد حاول مرّات عديدة الإيقاع بمالك أثنـاء الاحتلال، لكن يبدو أنّه

(1) "ريح الجنوب"، ص ص 48، 49.

(2) ينظر بخصوص مصطلح إرادة الفعل وعلاقته بصيغة الإغراء:

A.J Greimas : "Du Sens II ; Essais Sémiotiques", p 123.

فقد كلّ قدرة على تخويفه أو تهديده رغم قوّته المستمدّة من غناه أوّلاً ثمّ من تعاونه مع الاستعمار ثانيًا؛ فآثر استعمال المراوغة والمداراة لتلافي المواجهة المباشرة الّتي قد تقوّض مشاريعه. الأمر الّذي يدلّ على أنّ ابن القاضي يملك كفاءة معرفيّة تمكّنه من ممارسة فعل إقناعيّ " يهدف إلى إقامة تعاقد ائتمانيّ يحوي، بوصفه تبادلاً، انضمام المحاور "(1)، حيث يُزوّج ابنته زليخَة بمالك مقابل سكوت هذا عن ثروته، لكنّ هذا التّعاقد ليس ائتمانيًا لأنّ مالكًا لم يطّلع على نوايا ابن القاضي؛ فقد كان محاطًا بمشاعر الحبّ والإخلاص تجاه زليخة الّتي بادلته الشّعور ذاته، وهذه المشاعر جعلته يقوم بفعل تأويليّ ينهض على " الثّقة، الائتمان أو ببساطة الاعتقاد الصّحيح "(2) بتزلّف ابن القاضي الّذي نجح في توجيه أدائه نحو الحفاظ على موضوع الثّروة متّخذًا الزّواج وسيلة لاستمالته.



لكنّ مشروع ابن القاضي لم يتحقّق بسبب حادث القطار الّذي أودى بحياة زليخة. وحين تردّد في القرية خبر تأميم الأرض، " خطرت بباله فكرة قديمة وهو يرى نافذة حجرة نفيسة ما تزال مغلقة فكرة بعثت في نفسه سرورًا

(1) A.J.Greimas: "Maupassant; La Sémiotique Du Texte, Exercices Pratiques", Seuil, Paris, 1976, p 197.

(2) Ibid, p 198.

غامضًا. وكان مضمونها يتلخّص في تزويج ابنته نفيسة بمالك شيخ البلديّة "[1]؛ فالوسيلة، إذًا، نفسها و"العروس" شقيقة زليخة والمراد الحفاظ على الأرض تحديدًا، أمّا فعل الإقناع الّذي أصبح سمَة ابن القاضي بعد الاستقلال خاصّة فتعترضه عقبتان اثنتان؛ فمن جهة أولى، تحوّل مالك من مجاهد يذود عن الأرض إلى ممثّل للحكومة يتحمّس لتأميم هذه الأرض وتسليمها للفلاّح؛ فمن الصّعب مقايضته على موضوع ناضل من أجله طويلاً، ومن جهة ثانية، يوجد جفاءٌ كبير بين ابن القاضي ومالك بسبب ما ألمّ بالقرية من آلام وأحزان انجرّت عن تعرّض السكّان لبطش الاحتلال بعد وشاية ابن القاضي انتقامًا لموت ابنته، ممّا جعل مالكًا يرتاب في أمره ويتعرّف إلى حقيقته عن طريق الحدس لا الحجّة[2].

وراح ابن القاضي أن وطّأ لتقليص المسافة بينه وبين شيخ البلديّة بمجموعة من العمليّات الّتي تنبني على الحيلة وانتهاز الفرص، من ذلك مبادرته بإقامة وليمة بمناسبة تدشين مقبرة لشهداء القرية ليبدوَ أمامه مؤيّدًا للثّورة والسّلطة القائمة وليروّج للإشاعة الّتي تلوكها الألسن بشأن خطبته لنفيسَة في الوقت ذاته. كما هبّ للتّكفّل بمصاريف جنازة العجوز رحمة ليصل ما انقطع بينهما، لكنّ هذا التّودّد السّافر لم يزد مالكًا إلاّ ضيْقا ونفورًا من ابن القاضي.

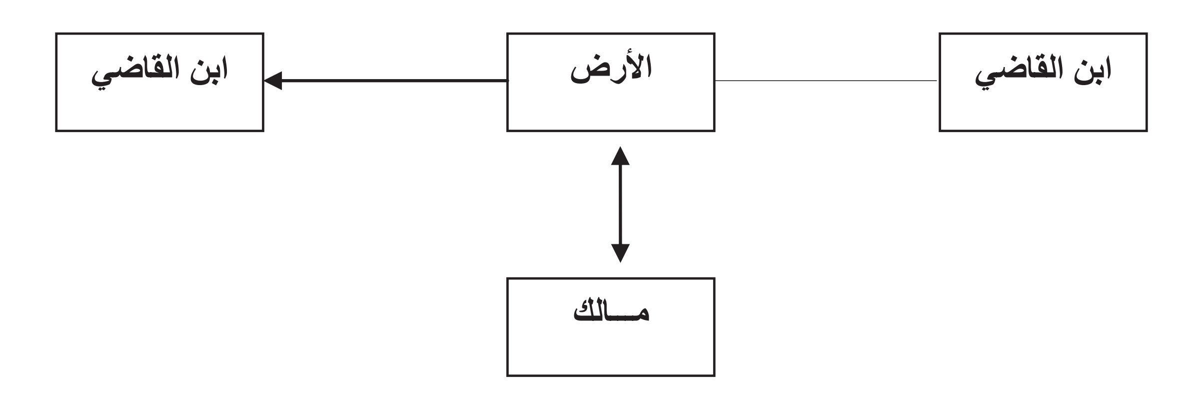
ولمّا لمس ابن القاضي حزن مالك ووهنه نتيجة العزلة الّتي فرضها على نفسه والهواجس الّتي ملأت رأسه وامتداد الهوّة بينه وبين العهود الّتي قطعها على نفسه أثناء الثّورة، اقتحم عليه خلوته ورام الحديث معه في موضوع الزّواج؛ فإذا به يحاوره حول موضوع الأرض مبينًا عن فصاحته وقدرته على الجدل هادفًا إلى التّأثير عليه وإقناعه باعتبار الكلام فعلاً لفظيًا لا يختلف عن

(1) "ريح الجنوب" ، ص 8.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 54.

الفعـل المـاديّ لأنّه يرمي إلى الضّغط والاسـتعمال[1]؛ إذ حاول أن يقنعه بعدم جـدوى تأميـم الأرض وتوزيعهـا على الفلاّحين لأنّهم ببسـاطة " لا يحبّون لا خدمـة الأرض ولا غير الأرض، ظنّوا أنّ الاسـتقلال يعطيهـم الرّاحة والعيش الكريـم "[2]. غيـر أنّ هـذا التّواصـل الكلامـي بينهما وصل إلى طريق مسـدود اضطـرّ ابـن القاضي إلى إنهائه خوفًا من تجدّد القطيعة مع مالك الّذي تشـبّث بنظرته للأرض والعمّال.

ويبدو أنّ ابن القاضي قد طال عليه الأمد وبلغ به الخوف من تطبيق قرار تأميـم الأرض مبلغه؛ فعاوده الحنين إلى وضع الأحابيل والتّربّص واسـتغلال الفـرص، حيث سـارع إلى معرفة رأي المعلّم الطّاهر فـي الزّواج والتمس منه التّحدّث مع مالك ليعجّل بإتمام مراسيم الخطبة.



وينتهـي مشـروع الـزّواج الثّاني بالفشـل كذلك، لأنّ الشّـخصية الفاعلة المفترضة في هذا البرنامج غائبة عن مسرح الأحداث؛ فهي غارقة في ذكريات الماضي ومتخمَة بجمود الحاضر، ممّا جعلها لا تفصح عن رأيها في موضوع الزّواج وكأنّه إشـاعة لا تسـتحقّ الاهتمام وخبر لا يسـتوجب الصّراحة عكس موضوع الصّداقة الّتي تجمع مالكًا بالطّاهر[3].

---

(1) ينظر: .A.J. Greimas: "Du Sens II; Essais Sémiotiques" , p110

(2) "ريح الجنوب"، ص 182.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 233.

وتتجلّى شخصية ابن القاضي في خضّم هذه الأحداث المفتعلَة مؤثّرة وخطيرة؛ إذ تجمع بين المعرفة حين تتحيّن الفرص وتوجّه الأفعال والقدرة حين تستعمل حظوتها في المجتمع للتّأثير والتّرغيب. وقد جعلت هذه الشّخصية الرّفيعة أحد النّقاد يتذبذب في وصفها؛ فهي، في نظره، " شخصيّة إيجابية ولكن من نوع آخر، من النّوع "الانتهازي"، المداور، الأناني، الفردي، وهذه الشّخْصيّة بهذا المعنى تعدّ سلبيّة أيضًا لأنّها لا تقوم بالعمل لهدف سامٍ نبيل أو لمصلحة الآخرين، بل كلّ ما يخطّط له ويفعله إنّما هو لمصلحته الخاصّة "[1]؛ فإذا كنّا لا نختلف حول رؤية ابن القاضي للعالم المبنيّة على الانتهازيّة والأنانيّة؛ فهل يجوز أن ننصف الشّخصية جماليًا وندينها اجتماعيًّا؟!

إنّ شخصيّة ابن القاضي إيجابية لأنّها أبت الدّخول في مهاترات فلسفيّة تؤخّر مشاريعها أو تقوّضها، وهي لذلك، شخصيّة عمليّة تسارع إلى الفعل وتبادر بالقول لتحافظ على بقائها المرتبط بأرض لا تريد التّفريط بها. وهي لا تعبر عن نزعة فرديّة عندما لا تراعي مصالح الفلاّحين بقدر ما تعبّر عن استعداد جماعة معتبَرة من الإقطاعيّين للدّفاع عن إنجازات ومكاسب حقّقتها إبّان الاستعمار؛ فابن القاضي رمز لطائفة من النّاس رهنت حياتها ومكانتها بالاستفادة من بركات المحتلّ وتمجيده لها ونصرته والسّكوت على مظالمه.

3-2- الوعي الثّوري الإشكالي:

تعدّ الثّورة رؤية مناهضة لمظاهر الجمود والاغتراب والزّيف في المجتمع. وتقوم على ركنيْن أساسيْن هما الوعي والفعل، وتتخلّل المسافة بينهما مجموعة من الإمكانات والطّاقات الّتي تمكّن من مواجهة الوضع القائم وتغييره كليًّا أو جزئيًّا؛ فالوعي بوصفه فكرًا وشعورًا وطموحًا يرنو إلى المستقبل، يعبّر عن واجب التّصدّي وإرادة الإصلاح، ويحتاج إلى كفاءة معرفيّة

(1) عبد الله ركيبي: "تطوّر النّثر الجزائري الحديث 1830 – 1974"، المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الدّار العربية للكتاب، تونس، د.ط، 1983، ص 207.

وأخرى ذرائعيّة[1] تنظّمان وتخطّطان للفعل الّذي يجسّـد الوعي فيحوّل الجور والشّـقاء والتّـردّد إلى عدل ويُمـن وإصرار. وهذا ما بدا عليـه مالك المجاهد الّذي هبّ لنصرة الوطن والدّين، وزاوج بين السّياسـة وحمل السّـلاح، وقارع العـدو بإيمان وصدق. إنّه مثـال " الذّات الفاعِلة المخصّصة بصيغ الفعل الّتي تنظّم البرنامج السّـردي وتنجزه "[2]؛ فهي ترغب في الجهاد لمحو آثار التّشـيّؤ الّتـي رمـت بالإنسـان في غياهـب المدنيّة المتوحّشـة ووقفت الثّراء والسّـلطة على المستعمرين الانتهازيين ومريديهم من أبناء الوطن، وتستأهل هذا الجهاد بفضـل ثقافتهـا النّضاليـة الواسـعَة وقوّتها القائمة علـى إيمانهـا العميق بعدالة القضيّة والسّلاح الّذي أمدّها بقدرة حميمة على القتال والاستشهاد.

وتذهب هذه الذّات في أداء الفعل مذهبين اثنين؛ مذهب سلميّ[3] يتمثّل في تفاوض مالك مع بعض سكّان القرية من بينهم ابن القاضي من أجل دفع الغرامـات لاسـتمرار الثّورة ونجاحها، وآخر عنيـف يتمثّل في " تكبيد الخصم خسـارة تجعله غير قادر على إعاقة محاولاته مجدّدا "[4]؛ أي محاولات مالك النّهـوض بالوطن من سـبات الظّلـم والهوان بوضع لغم في السـكّة الحديدية الّتي يمرّ عليها القطار العسـكري، وهو فعل زاغ عن الهدف المرسـوم لسـوء التّقديـر وأهـدر مشـروع ابن القاضـي. ويعبّر هـذان الفعلان عـن وعي ثوريّ يجمـع بيـن الـرّوح الوطنيّة والـرّوح الدّينيّة، وهو مشـدود، بذلـك، إلى واقع تاريخـيّ واجتماعيّ يرفض الاستسـلام والتّبعيّـة ويدعو إلى تخليص المجتمع كلّه من الاستعباد والاستغلال.

---

(1) حول مفهوم الكفاءة، ينظر: A.J.Greimas: "Du Sens II; Essais Sémiotiques", p 80.

(2) A.J.Greimas: "Maupassant; La Sémiotique Du Texte, Exercices Pratiques", p 167.

(3) حول هذا المذهب الذي تذهبه الشخصية السرديّة، ينظر:
Collectif;, " L'Analyse Structurale Du Récit ", p 74.

(4) Ibid, p 74.

وقـد ظـلّ مالـك وفيًـا للثّورة بعـد الاسـتقلال وأخذ على نفسـه إنجاح مشـاريعها الثّقافية والزّراعية والصّناعية الّتي نهضت على أيديولوجيا اشـتراكية ماركسيّة تحارب استغلال الإنسان من قِبل البرجوازية الإقطاعيّة وتمكّن جماعة العمّال من إدارة المصانع وتسيير الأراضي. وزاده منصبه السّياسي قوّة إضافية لتجسـيد هذه الأهداف والتّطلّعات بشـكل يفضي إلى تثبيت نظام جديد يقوم علـى الثّـورة في مجالات الحياة كافّة. غير أنّ كفـاءة مالك الّتي يتغذّى جانب منهـا مـن ماضيـه الثّوري تصـوّره كذات كائنة فقط، تلك الّتي "ليسـت سـوى حاملـة لميـزات (قيم أو صيغ) أسـندت إليه "[1]؛ فهو فاقـدٌ للقدرة على تفعيل هذه الكفاءة لتنفيذ الرّغبات الّتي حثّته على حمل السّلاح بالأمس القريب.

ويعود السّبب في ذلك إلى جملة من العوامل الماديّة والنّفسية الّتي تدفع بعمليّة الإنجاز إلى نوع من أنواع الارتجال والفوضى؛ فمالك لا يشكّ في أهميّة الإصـلاح الزّراعي ونجاحه، لكنّه يومـئ، في حديثه مع رضا الموظّف بوزارة الفلاحـة، إلـى أنّ هناك صعوبات تقف دون تحقيق هذا المشـروع على أكمل وجـه مـن قبيل رغبة الفلاّح في اسـتغلال الأرض وتوفيـر المعدّات والأجهزَة ووجـود قانون يحـدّد المبادئ والمقاصد وطريقة الحصـول على الأراضي[2]، وهي صعوبات تؤخّر تحقيق هذا الحلم الّذي راود مالكًا كثيرًا وتثبّط عزيمته؛ فيلوذ بالماضي يستحضر لحظاته الملوّنة بالحزن والأمل حيث يقترن الخوف بالجهاد والموت بالحبّ.

وبدلاً من أن يبحث مالك عن حلول جديّة تمهّد الطّريق لتنفيذ المشروع ويسـائل نفسـه عن تقصيره في تهذيب النّاس وتثقيف الفلاّحين، يأخذ مواقف خاليـة مـن الـرّوح كقولـه عن سـكّان القرية عندما هبّوا لتشـييع جنـازة رحمة العجوز وهم يحملون ما ادّخروه رغم عوزهم: "هم الشّعب، هؤلاء الفقراء...

---

(1) A.J.Greimas: "Maupassant; La Sémiotique Du Texte, Exercices Pratiques", p 167.

(2) ينظر: "ريح الجنوب"، ص ص 227، 228.

آه لـو عرفـوا فقط قوّتهم الحقيقية واسـتعملوها كما ينبغي لأدركوا أنّ الأرض مهما كان أديمها فهي صالحة للخصب"[1].

ويناجـي ذاتـه بأفكار تبعـث اليأس والخنوع تتعلّـق بالحياة والموت[2]، ويترنّـم بأقوال تشـيع في النّفـس الرّاحـة والطّمأنينة لكنّها تبرّر السّـلبية وعدم الاسـتطاعة مثـل قولـه لابـن القاضـي: "إن لم تسـتطع الحيـاة أن تسـوّي بين حظـوظ النّـاس فالمـوت بالأقـلّ لا يسـمح بامتياز أحد على أحـد، وفي ذلك سـلوى للّذيـن عاشـوا محرومين كالعجوز رحمة... "[3]، بـل إنّه لا يقوى على الدّفاع عن رابح الرّاعي حين تسنح له فرصة "التّثقف والتّربية والتّوجيه للطّبقة العاملـة نحو الاشـتراكية"[4]؛ فيتركه لشـأنه يتلعثم ويتململ فـي حواره مع ابن القاضي الّذي حاول إقناعه بالعدول عن رفضه رعي الغنم. وحين يروم مالك تجاوز التّشـاؤم إلى التّفاؤل، فلكي يؤكّد قوّته الكلامية الّتي تبقي على العهود أحلامًا وعلى النّصوص حبرًا؛ إذ يقول في نفسه مزدريًا جهل الناس:"إنّ الثورة المسـلّحة حرّرتنـا من الاسـتعمار ولم تحرّرنا من الأوهـام، يجب القيام بثورة أخرى لكن من يقوم بها؟ المدرسة وحدها لا تكفي..."[5].

وبهذا الشّكل، تحوّل مالك من مجاهد يؤمن بالثّورة وينتصر لها بالفعل إلـى شـيخ بلديّة يداري إخفاقه بالكلمات. وهو يعتـرف بحالته المضطربة بين السّـلب والإيجاب عندما يقرّر بينه وبين نفسـه أنّه بعيد عن اهتماماته الأصيلة بقولـه: "أنـا... نعـم، شـيخ بلديـة، يدشّـن المقابر بـدل المعامل ! هـذا هو أنا

(1) المصدر نفسه، ص 171.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 175.

(3) المصدر نفسه، ص 180.

(4) هذه بعض المهام الّتي تضطلع بها النخبة المثقّفة ثقافة ماركسيّة. وعنها، ينظر: وائل بركات: "الواقعيّة الاشـتراكية؛ المغامرة والصّدى، دراسـة مقارنة"، منشورات وزارة الثّقافة، دمشق، ط.1، 1997، ص 59.

(5) "ريح الجنوب"، ص 178.

الحقيقـي ! "[1]، وبعيـد عـن اهتمامات النّـاس الّتي يحفّها الجهـل والخرافات حتّى أيقن أنّ بقاءه لا يغيّر وضعًا مكتنزًا بمعتقدات بالية. وتصل به هذه الحالة إلى العزلة عن المجتمع والاغتراب عن قيمه وأعرافه والنّأي بنفسه عن آلامه وآماله ليصبح شـخصيّة إشـكاليّة متميّزَة عن سـائر النّاس وموزّعـة بين الرّؤية الثّورية والواقع المتعفّن.

ويعيـش المعلّـم الطّاهـر التّمزّق ذاتـه بين الرّغبة في الإصـلاح والواقع الّذي يأبى التّغيير. وتتلخّص رغبته في " إعداد المجتمع نفسيًّا وخلقيًّا وثقافيًّا ليكون في مستوى الحريّة "[2]؛ فهو، رَغم التحاقه بالمجاهدين، لم يهضم جيّدًا فكرة الجهاد ولم يعتقد أنّ السّـلاح سـيعتق الوطن من أغلال الظّلم والجهل؛ فالسّبيل إلى ذلك يَمْثُلُ، فقط، في نشر التّعريب وتعميم التّعليم وإذاعة الثّقافة وصولاً إلى تشكيل دولة قوميّة تعتزّ بالانتماء العربي والدّين الإسلامي واللّغة العربيـة. وهـو لا يتبنّـى أيديولوجية النّظـام ولا مفاهيمه حتّى إنّـه لا ينظر إلى ابـن القاضـي كخائن بل كأناني يؤثر مصلحته ولا يلوم انتهازيّته بقدر ما يتفهّم وضعه كإقطاعيّ يحبّ الأرض، ولا يدعو إلى الإصلاح الزّراعي أو يتحمّس له لأنّ الضّـرورة تقتضـي أوّلاً تحقيق النّظافة وتوفير الماء ومحاربة الفقر وتوعية السّـكان، وهي أمُـورٌ جعلت الطّاهر ينتقد البلديّة ويعاتـب تقصيرها في إيجاد حلـول لهـا بصورة تنمّ عـن النّقمة والتّحلّل من المسـؤولية فـي آن معًا، ذلك أنّـه عجـز عن ترجمة رغبته في إصلاح الوضع الفاسـد الّذي آلـت إليه القرية وتمكين وعيه من المشـاركة في تطويـر المجتمع؛ فلجأ إلى الخطب المتدفّقة وعظًا ونصحًا والشّـعارات المتضخّمة إثارة وحماسـة يحشـو بها ذهن الحاج قويدر الفارغ من الحزم والعزم.

وكفّ، وقتئذ، عن تذليل الإشـكالات الموضوعيّة[3] الّتي تلحّ على فكر

---

(1) المصدر نفسه، ص 63.

(2) المصدر نفسه، ص 72.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 72.

كلّ متطلّع إلى حياة كريمة يكتنفها الولاء والاعتداد بالنّفس نظير نشر التّعليم في وسط موبوء بالأساطير وإيثار الرّاحة على العمل والهمز واللّمز وتفضيل المنفعة الماديّة على القيم الروحيّة، وطبيعة التّعليم ذاته إذا قدِّر لتجاوز هذه الصّعوبات أن يحصل، حيث إنّه من العسير تأليف مجتمع مهذَّب وواع ينشد القوميّة العربية ويستوحي أصول الدّين الإسلامي في واقع جديد يترنّح بين مدٍّ ثوريّ متعاظم يطال الفرد والمجتمع والمؤسّسات واللّغة نفسَها الّتي عرفت مصطلحات دخيلة لم يألفها لا اللّسان ولا الأذن من قبيل الحزب والنّضال والعدالة الاجتماعية والاشتراكية الثّورية[1]، وأيديولوجيا استقلالية اندماجية "تشكّل خلاصة التّيارات المنبثقة عن الأيديولوجية الاستعمارية بالجزائر والغطاء النّظري لبرنامج الاستعمار الجديد "[2].

ويضاف إلى هذه الإشكالات الموضوعيّة إشكالات ذاتية تتمثّل في تكوين المعلّم الطّاهر الرّاكن إلى مؤلّفات كتّاب عصر النّهضة الّتي أطّرت رؤيته للعالم وأضفَت عليها نوعًا من المثالية المحايِثة للنّصوص والبعيدة عن الواقع الّذي لم يعد يحفل بالقيم والأخلاق الجميلة ويحارب كلّ نزوع فرديّ يبتغي التّميّز والإبداع والإصلاح[3].

ويمثّل مالك والطّاهر، بهذا السّلوك المتخاذل، صورة صارخة لمجموعة من الأشخاص " يتمتّعون بحساسية فائقة، تجعل منهم ملاحظين سطحيّين لا يفوتهم شيء، يشكون باستمرار من عدم فهم العالم لهم. غير أنّهم لا يتساءلون حول ماذا قدّموه ليتفهّم العالم وضعَهم الرّيادي "[4]؛ فلم يعد مالك يفكّر في أحوال القرية والإصلاح الزّراعي، بل ذهب يجترّ فَلسفته العابثة

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 182.

(2) محمّد عبّاس، المرجع السّابق، ص 127.

(3) ينظر: "ريح الجنوب"، ص 224.

(4) سعيد علّوش: "الرّواية والأيديولوجيا في المغرب العربي 1960 – 1975"، دار الكلمة للنّشر، بيروت، ط.1، 1981، ص 98.

الّتي زادتها وفاة العجوز رحمة قتامة وقسوة قائلاً في نفسه: "كلّ المشاريع، كلّ الآمال، كلّ الأشياء الهامّة هي في حقيقتها الغائيَة مثل وقع الأقدام! حياتي وحياة الآخرين مثل وقع الأقدام، الأيّام كذلك مثل وقع الأقدام. الجديد يمحو القديم... ثمّ ماذا؟ أستطيع أن أعدّ وقع أقدامي إلى ما لا نهاية... لكن يكفي أن أتوقّف عن السّيْر لينتهيَ الوقع، وينتهي بانتهائه العدّ: 3-2-1..."[1]. وَلن يتوقّف الطّاهر عن انتقاد النّظام السّائد والدّعوة إلى مجتمع فاضل حتّى يسقط صريع فلسفته المثالية.

3-3- الوعي الثّوري وغياب الأداة:

إنّ وجود نفيسة كفتاة مثقّفة في بيئة غير متمدّنة من شأنه أن يولّد صراعًا بين إرادة جبرية " مشرَّعة، وغير فردية تكوّن قانون مجتمع ما "[2] وأخرى اختيارية تعبّر عن تفضيلات الفرد ورغباته. وتكاد تكون الإرادة الاجتماعيّة ناموسًا طبيعيًا بفعل التّواضع والتّداول في المجتمعات القبليّة بشكل تصبح فيه العلاقات والمعاملات مدركة وراسخة، لا يتسلّل إليها تشكيك أو تبديل. وتفرض هذه الإرادة جبروتها على الفرد؛ فتوجّه حياته بقيم وتصوّرات تمنحه الانتماء إذا وافقت هواه وطموحه وتسمه بالاغتراب إذا عارضت رغبته وتطلّعه؛ فبينما يُسلم الأوّل نفسَه لهذه الإرادة ويبارك خطواتها، ينكفئ الثّاني على نفسه ويلعن سلطانها أو ينتفض ضدّها ويهدم معالمها. وتمثّل نفيسة الشخصية الضحيّة المتميّزة، بوصفها امرأة، لهذه الإرادة المستعصية على التّثوير، لكنّها تريد تجاوز محنتها إلى وضع تكتسب فيه دور الشّخصية الفاعِلة لتنال اعتراف المجتمع بحريّتها في الاختيار؛ فكيف السّبيل إلى ذلك؟

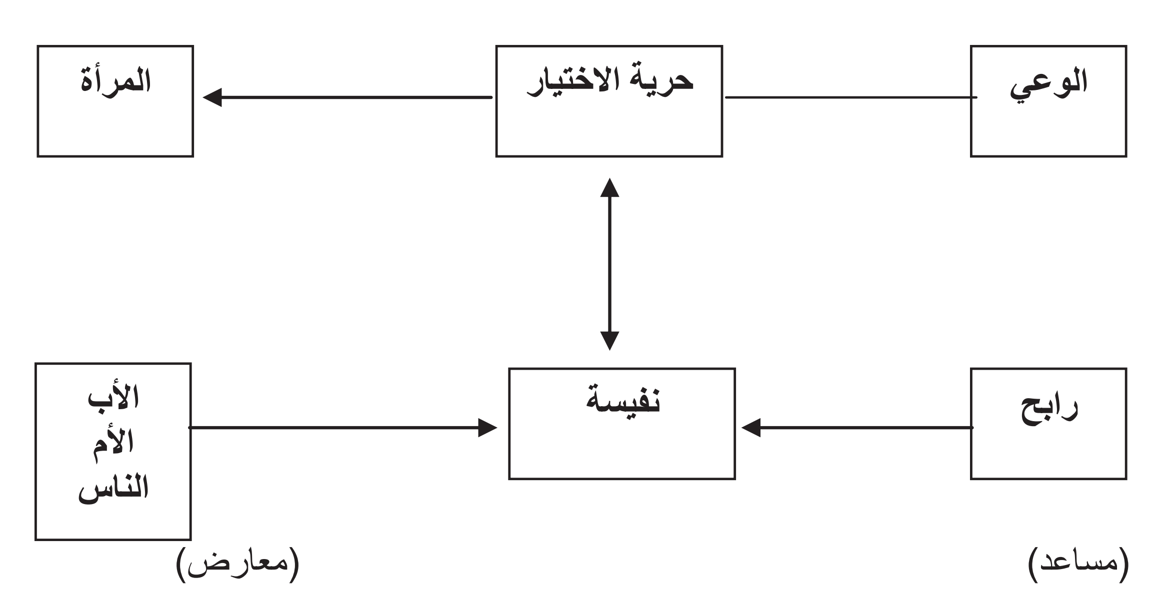
تتمتّع نفيسة بوعي اكتسبته من دراستها بالجامعة واحتكاكها بواقع الحياة المَدينية، يُلزمها بالثّورة على مظاهر الحجر والاستكانة الّتي تعيشها

---

(1) "ريح الجنوب"، ص ص 161، 162.

(2) Tzvetan Todorov: "Poétique De La Prose", Seuil, Paris, 1971, p 123.

المرأة الرّيفية، وما مشروع تزويجها بمالك إلاّ القطرة الّتي أفاضت كأس الذلّة والاحتقار، حيث دفعها إلى تأكيد حريّتها في اختيار حياتها بما يضمن مواصلة دراستها وتحقيق ذاتها والرّضى بزواج متكافئ بعدما لاحظت إصرار أبيها وسكوت أمّها وتواطؤ النّاس وترقّبهم باستثناء رابح الّذي تواصل معها حين كتم سرّ الرّسالة الّتي أوصته أن يرسلها للبريد وشاركها أزمتها حين ساعدها في تخطّي ألمها النّاتج عن نهشة الثّعبان وحملها إلى بيته لتتعافى من آثاره[(1)]، وهو تجاوب أملته المروءة والشّهامة لا التّودّد والتّكسّب.



وكادت نفيسة ترضخ لمشيئة الإرادة الاجتماعيّة لولا تمسّكها بإمكانية الاختيار الحرّ للإنسان في أصعب المواقف وأشدّها ضيقا عندما استوقفتها جملة من مقال لطبيب نفسانيّ توافق رأيها، تقول: "إنّ المرء ولو وصل به الأمر إلى أقسى محنة في حياته فإنّه مع ذلك تبقى له حريّة اختيار موقفه "[(2)] . وكأنّ هذه الجملة جاءت لتثبّت قناعة لدى الشّخصية وتمنحها طاقة أخرى لمواصلة

---

(1) تتجسّد علاقة التّواصل بين الشّخصيات في كتمان السرّ أو إفشائه، فيما تتجسّد علاقة المشاركة في المساعدة أو المعارضة. ينظر: Tzvetan Todorov: "Littérature Et Signification", p 58.

(2) "ريح الجنوب"، ص 201.

الاحتجـاج والمعارضـة، لكـن لم تحوّل لهـا معرفة الفعل للخـروج من حلقة القهر والحيف الّتي تحاصرها؛ فملأت حياتها الهواجس، وتفرّقت بها السّبل، واحتـارت فـي نهـجِ الأفعـال الّتي جـاد بها ذهنها من مراسـلة مالـك وانتحار وتشـهير بـالأب وهـروب من البيت مـع بقاء فكـرة الرّضوخ قائمـة ومتواترة؛ فقـد خَطَـرَ ببالها أن تكتب رسـالة لمالك توضّح فيها عـدم رغبتها الزّواج به، لكـنّ الفكـرة لـم ترقها، ذلك أنّها لا تريد صدقة يتبعها منٌّ أو أذى، وجرى في خلدهـا أن تتـرك رسـالة تبيّن فيها الأسـباب الّتي تحثّها علـى الانتحار لتكون عبـرة للآخريـن، غير أنّها رأت أنّ الانتحار لا يحـرّر المرأة من عبودية الرّجل وأسر الأعراف والعادات وهو إمّا ضعف أو تهوّر، ثمّ فكّرت أن تعرّض بأبيها الّـذي يفرض عليها الزّواج بشـيخ البلديّة ويمنعها مـن مواصلة التّعليم. وهذه الأفعال الثّلاثة هي وظائف تكهّنيَة(1) ترتبط بقصد محتمل تودّ الشّخصية بلوغه مسـتقبلاً، وتصل بين إرادتيْن مختلفتيْن تنهضان على مبادئ ومفاهيم ورغبات متباينَة، حيث تريد نفيسـة بمراسـلة مالك والانتحار والتّعريض بوالدها التّأثير فـي المجتمع ليغيّر نظرتَه للمرأة ويعترف بحريّتها الشّـخصية؛ فتحقيق الهدف يتوقّف على ردّ فعل الإرادة الجبرية.

لكنّ نفيسة تدرك أنّ هذه الأفعال ستصطدم بحاجز الكِبْر والتّسلّط الّذي تصطنعـه الإرادة الاجتماعيـة في وجه كلّ من يتطـاول على مكوّنات وجودها ومقوّمـات بقائهـا؛ إذ عِـوض عن أن يعـيَ مالك وضعها البائـس، تأخذه العزّة بالنّفاق أو التّغطرس، وعِوض عن أن يفهم النّاس أسباب إقدامها على الانتحار أو كشـفها ألاعيب أبيها لتسـتحثّه على قتلها، يتّهمونها بالجنون؛ فالدّعوة إلى الإصـلاح والمطالبـة بالحـقّ هُمَـا انحراف عقلـيٌّ عن الصّواب الّـذي يرتضيه المجتمع. وهو ما جعلها تهتدي إلى فكرة بعثت في جوانحها النّشوة والأمل، تمثّلـت فـي الفرار تخلّصًا مـن الزّواج الّذي أرّق مهجعهـا وآلمها حتّى ألزمها الفراش. ويومئ هذا الفعل، الّذي راحت نفيسـة تعبّد طريقه وأهملت نتائجه،

---

(1) ينظر:. Tzvetan Todorov: "Poétique De La Prose", p 124

إلى طغيان إرادة المجتمع الّتي لا تسمح بالتّواصل والتّقارب، وبطلان برنامجها السّردي الّذي سعت فيه إلى امتلاك حريّة الاختيار بعد أن آثرت الانفعال على الحكمة والطّيش على التّعقّل والعجلة على الصّبر، ممّا يترك انطباعًا بأنّ فعلها ليس ثورة ضدّ تقاليد ومعتقدات متغلغلة في الوعي والسُّلوك بل تمردًّا يفتقد للتّنظيم وعصيانًا لا يأبه للنّتائج؛ فلم يزد فعلها على تشويه سمعة أبيها دون زعزعة بنية المجتمع الذّهنيّة.

وبينما عانت نفيسَة من اغتراب مجتمعيّ حثّها على الاحتجاج والتّمرّد، استسلمَ رابح لعزلته الإراديّة حين استنكف عن معرفة تاريخ القرية وحاضرها وأقبل على رعي الغنم بحرارة ورضى. وتعرّض هذا التّوازن الاجتماعيّ والنفسيّ الّذي يعيشه رابح إلى هزّة عنيفة قلبت رؤيته للحياة وإدراكه للأشياء عندما شتمته نفيسة بقولها: "اخرج من هنا أيّها المجرم! أيّها القذر، أيّها الرّاعي القذر! "[1]؛ فاسودّت الدّنيا في عينيه، وتملّكه الغضب، وشعر بالمذلّة والنّقص. ودعاه هذا الإحساس العارض العنيف إلى إعادة تشكيل علاقاته بالآخرين؛ فظهر له منزل ابن القاضي ومن يقطنه في أقبح صورة، وتجلّت أمّه البكماء في أجمل شكل، وبدا لَهُ أن يسأل العجوز رحمة عن والديْه. ووصل به الحزن والسَّخَط إلى ترك العمل الّذي جلب له الإهانة والعار وأشعره بالفارق الطّبقي بينه وبين نفيسَة.

وتصطبغ ثورة رابح بالانفعال والحميّة لا العقل والاعتدال، وهي، بذلك، لا ترقى إلى مستوى مجابهة الطّبقة البرجوازية الّتي تتطّلب وعيًا ثوريًا يعرف الاختلالات الاجتماعية لهذه الطّبقة ويعمل على إحلال طبقة العمّال مكانها بحكمة وجلد وأناة. وهذا مَا لاَ يحمله رابح الّذي لا يفقه أمورا بسيطة مثل الدّولة والقانون ولا يفرّق بين الدّينار والفرنك، كما لا يجد سبيلاً إلى امتلاك هذا الوعي بعدما تركه مالك وحيدًا يواجه نفاق ابن القاضي واحتيالَه. إضافَة إلى ذلك، فإنّ رابحًا لم يحسّ يومًا أنّ الرّعي مفروض عليه وأنّه ينفصل

(1) "ريح الجنوب"، ص 108.

عـن ناتـج عمله ليسـلّمه للآخر[1]، بـل كان مطمئنًّا لهذا العمـل ولم يكن ذهنه يتّسـع لمثل هذه الأفكار الّتي تمهّد لثورة اشـتراكيّة على نظام برجوازي يفقد العامل حريّته ويوجّه عمله نحو تسـليم السِّـلع وتكديسها في السُّوق. وما كان رابح ليثور لوْ لمْ يُطعَن في كرامته ورجولته؛ فليس من سبيل لاسترداد كبريائه سِـوى قطع كلّ وشـيجة تربطهُ بعائلة ابن القاضي والبحث عن عمل آخر يسدّ به رمقه ويمنحه الحريّة والمسـؤوليّة، وكأنّ نفيسَـة "حوَّلت اتّجاه حياته بدون أن تدري، من اتّجاه جامد ينبني على الاتّكال على الغير إلى اتّجاه آخر نشيط، قوّته الدّافعة هي الاعتماد على النّفس "[2].

وإذا كان الاحتطـاب قـد حمـل له الحريّـة والمسـؤوليّة والاعتماد على النّفس، فإنّه عمل مهدَّدٌ بمشاريع السُّلطة الهادفة إلى صيانة الغابات وحراستها. وهو ما يجعل لجوء رابح إلى الاحتطاب من قبيل الاستجابة الّتي تعتمد على فورة العاطفة والحماس المفرط وتفتقد للتّريّث والتّخطيط، وتسند إلى فاعلها " دور الشّـريك، إذ هـو عنصـر مشـاركة، إنّه على أهبة لتقبّـل أيّ دور يُمنح له – دور لا يلعبـه – بقبولـه الاشـتراك فـي رحلـة مهيّأة من طـرف الآخرين "[3]، حيث قضى أيّامه بين المروج والتّلال باحثًا عن الكلأ لغنم ابن القاضي، وأنقذ العجوز رحمة من الموت عندما سقطت وهي تحمل قفّة التّراب على ظهرها، واستجاب لنداء نفيسة وألمها حين اشتدّت محنتها.

3-4- الوعي الدّيني وسلطة النّقل:

عندمـا يكـفّ الدّين عن أن يكـون مصدر مقاومة وتغييـر، فلكي يُصبح أداة تفاضـل وريـاء. وهـذا مـا ينطبق على الشّـخصيّة السِّـلبية الّتـي عوّضت "

---

(1) يرى ماركس أنّ الإنسان يشعر بالاغتراب حين يسلّم سيطرته على ناتجه وعمله للمجتمع. ينظر: ريتشارد شاخت، المرجع السّابق، ص 140.

(2) "ريح الجنوب"، ص ص 253، 254.

(3) سعيد علّوش، المرجع السّابق، ص 101.

الصّـورة المثاليـة للنّضال بصورة مثاليّـة للدّين "[1]، حيث رفضت ولوج معركة الحيـاة لإصـلاح الوضع المتهالك وفضّلت الاحتماء بالدّين لتدرأ عن نفسـها إغـواء الدّنيا ووسـواس المادّة دون أن تتسـاءل عن دورهـا الحضاريّ في هذا العالـم الّـذي يحتـاج إلى تقـوى المؤمن وصبـر العابد وعلم العـارف. وليس احتماء الشّخصية السّلبية بالدّين من قبيل إحقاق الحقّ ونصرة الدّين نفسه، بل لاكتسـاب إرادة " تشـكّل العامل كذات؛ أي كفاعل محتمل للفعل "[2]، توازي الإرادة الجبريـة الّتـي يمليها المجتمع على الفرد في شـكل قوانين ومعتقدات ومفاهيم ومشاريع ومؤسّسات.

وتتّخـذ الإرادة الدّينيـة فـي الرّواية طابعًـا أخرويًا يبتعد عـن عالم البنية الاجتماعيّة ويعكس ارتيابًا في القدرات والطّاقات الذّاتيّة الّتي تحقّق حضورها في الواقع[3]؛ فبينما يعمل ابن القاضي فكره ليحافظ على أرضه، ويُجهد مالك نفسـه لتسـتمرّ الثّورة، ويسعى الطّاهر لتشـكيل مجتمعه المنشود، وتثور نفيسة ضـدّ قيـم وتصوّرات بدائيّة، ويبحث رابح عـن الحريّة والكرامة، يخوض إمام القرية، سهرة اليوم الّذي شهد جنازة رحمة، في حديث غيبيّ يتعلّق بالحِساب والعِقاب مرغِّبًا النّاس في الجنّة ومرهّبًا إيّاهم من النّار، ويطرق أحد الشّـيوخ موضوع اللّباس الحلال واللّباس الحرام معتمدًا على كتاب الخليل بن إسحاق فـي الفقـه المالكـي الّذي جعله أعلم الشّـيوخ والقـرّاء، في حين يرى الشّـيخ الصّادق في علم هذا العالم نُقصًا لا يُشفَع إلاّ بعلم النّحو، ويظنّ نفسه أفضل الشّـيوخ وأعلمهم لأنّه أخذ هذا العلم الموجود في متن الآجرومية وألفيّة ابن مالـك مـن أحد شـيوخه في الزّاوية الّذي ما يفتأ يـردّد جملة "النّحو هو مفتاح العلوم".

---

(1) أفنان القاسـم: "عبد الرّحمن مجيد الرّبيعي والبطل السّـلبي في القصّة العربيّة المعاصرة"، عالم الكتب، بيروت، ط.1، 1984، ص 401.

(2) A.J.Greimas: "Du Sens; Essais Sémiotiques", Seuil, Paris, 1970, p p 168, 169.

(3) ينظر: ريتشارد شاخت، المرجع السّابق، ص 101.

ونلمح في هذه النّقاشـات اجتراراً لأفكار وشـروح ضمّنتها كتب تراثيَّة لابن إسحاق وابن أبي بكر الأزهري وابن مالك، كقول الشّيخ الصّادق: "يقول العالم العلاّمة البحر الفهّامة النّحرير الدرّاكة الشّـهير الشّـيخ خالد بن عبد الله بن أبي بكر الأزهري شارح الآجروميّة: "الحمد لله رافع مقام المنتصبين لنفع العبيـد، الخافضيـن جناحهـم للمسـتفيد، الجازميـن... بأنّ تسـهيل النّحو إلى العلوم من الله من غير شكّ ولا ترديد" "[1]. كما نلمح في هذه الحوارات اجتزاءً لدور الدّين في المجتمع؛ فالإسـلام لا يحثّ المسـلِمَ على اجتناب المعاصي والمنكرات فحسب، بل يدعوه إلى العمل والإصلاح والمقاومة كذلك، وكما يأمر الإسـلام المسـلم باعتماد القرآن الكريم والسـنّة النّبوية الشّـريفة أساسًـا لحياته، فهو يشرعُ له باب التّفكير والاجتهاد والإبداع على مصراعيه في الوقت نفسـه. وكثيرًا ما يخلط هؤلاء الشّـيوخ بين الدّين والسِّـحر عندما يرجعون أيّ محنة اجتماعية أو أثر نفسـيٍّ ناتج عنها إلى تأثير الجنّ في الإنسـان؛ فالشّـيخ حمّودة لا يتجشّـم عناء الكشـف عن مرض نفيسـة ولا يلفي صعوبَة في إقناع والديْهـا بـأنّ حالتها تعود إلى مسّ الجنّ، ولا ينسـى، مع ذلـك كلّه، أن يأخذ نصف الشّاة الّتي ذبحت لشفائها والمال مقابل التّعاويذ والعزائم.

ولا يعبـر هـذا الوعـي الدّيني حين يغرق في ما ورائيات ونقل وشـعوذة مفاضـلاً ومتبرّئًـا ومتكسّـبًا عن جهـل بواقع المجتمع أو عن يـأس " من رؤية حلول ناجحة لمشـكل العمل، والأرض، والاسـتغلال وحبّ الهيمنة "[2]، إنّما يعبّر عن ضيق أفق وسـلبية مفجعة وإحسـاس غامر بعدم القدرة على مسـايرَة الإرادة الاجتماعيّـة أو مضاهاتهـا. وهو ما يخدم أصحاب هذه الإرادة وخاصّة المتنفّذين في الحكم الّذين " لاَ يبرزون من الدّين سـوى الجوانب الّتي تؤكّد سـلطتهم، وتعـزّز العـرف الشّـائع والنّظام المرتبـي. فقط تلـك الجوانب الّتي تؤكّـد على القناعـة بالأمر الواقع وتقبله تبرز وتتكرّر على مسـامع المغبونين.

---

(1) "ريح الجنوب"، ص ص 185، 186.

(2) محمد مصايف، المرجع السّابق، ص 190.

أمّـا الجوانـب الثّورية في الدّين، أمّا جوانب التّحرّر والإبداع والتّغيير، والعدل والعدالـة والتّصـدّي والشّـجاعة والجهـاد فـي سـبيل الحقّ وفي سـبيل كرامة الإنسـان، فيُسـدل عليها ستار كثيف من التّعتيم "[1]، وإن كان مالك قد امتعض من كلام النّاس من بينهم إمام القرية وعدّه جهلاً يستوجب المحاربة؛ امتعاض يعوزه الفعل.

3-5- الوعي الأسطوريّ والقوّة الاعتقاديّة:

تملك بعض الشّـخصيات وعيا أسطوريًا يجسّد قصورها في فهم العالم ويبرّر عجزها عن تقويم الذّات ومواجهة الآخر. وينتج هذا الوعي قوّة اعتقاديّة موجّهة نحو الدّاخل، تمنح الشّخصيات الثّقة والقناعة والاقتناع، وتقابل القوّة الثّوريـة الّتـي تغري برفض الخارج وتحدّيه ومجابهته. ومن الشّـخصيات الّتي تحمل فكرًا أسـطوريًا رحمة الّتي تعتقد أنّ وليًّا صالحًا اكتشـف القهوة وأوّل من شـربها؛ إذ تقول لنفيسَـة: "الشّـاذلية... ألا تعرفين الشّـاذلية بنت الحسـن الشّـاذلي؟ إنّها القهوة يا بنيّتي، وسـيدي حسن الشّـاذلي هو الّذي اهتدى إليها وعرف سرّها... هو يا بنيّتي، سيدي حسن الشّاذلي رضي الله عنه الّذي عرّف النّاس بها، وأوّل من شربها"[2]. ومثل هذا الاعتقاد راسخ في المخيال الشّعبي للجماعات والفئات غير المتعلّمة بشـكل يمتنع معه الجدل والحوار التماسًـا لتحريـر العقـل من ربقة الخزعبلات الّتي تقف دون الرّؤية الشـفّافة للأحداث والحقائق. وهو ما ارتأته نفيسـة حين أبت مناقشـة العجوز في هذا الموضوع لأنّها تعرف سلفًا أنّ كلامها لن يجد آذانًا صاغيَة.

ويـدلّ هـذا الاعتقاد علـى تقديس الإنسـان للأولياء وتعظيمـه لهم لأنّه غيـر قادر على الكشـف والتّبصّـر والعمل؛ فهم وحدهم القـادرون على جلاء مـا خفـي مـن أمور، والاهتـداء إلى ما اسـتعصى من حلول. إنّـه يعوّض وهنه

---

(1) مصطفى حجازي، المرجع السّابق، ص107.

(2) "ريح الجنوب"، ص 18.

بقوّتهم، وجهله بحكمتهم، ويتلافى الخطر بالاحتماء ببركتهم؛ فبدل أن يبحث جدّا رابح عن دواء يبرئ أمّهُ من مرض " التّيفوس" الّذي سبّب لها البكم، يهرعان بها إلى " حمّام الصّالحين " طلبًا للشّفاء، ويلوذ أهل القرية بالأولياء طلبًا للغيث بدل الإقدام على حفر الآبار وشقّ القنوات مثلاً. و " من خلال هذه الصّور الخيّرة للأولياء وكراماتهم وبركتهم والأدعيَّة وغيرها من وسائل التّقرّب منهم، يملأ الإنسان المقهور خواء عالمه العاجز المحدّد، بأمل القدرة على التّصدّي لواقعه والتّحكّم بمصيره، بمقدار ما يتّخذ من هذه الرّموز حلفاء له "[1].

ولم يجرؤ مالك على اقتلاع هذه البنية العقائديّة الّتي انتظمت الوعي الجماعي فملأت رؤيته وشلّت حركته، بل انصرف إلى هدم مشاريع البرجوازية الإقطاعيّة مصفحًا عن دورها في "رعاية المقامات وذوي الكرامات، ورعاية الطّرق الّتي تتلبّس لباسًا دينيًا، حتّى يعمّ الجهل، وتتأصّل الاستكانة، وتشيع الخرافة بشكل يطمس الواقع كليًّا ويصرف النّاس عن التّصدّي الفعّال والموضوعيّ لهُ "[2]؛ فهو يتمثّل هذا الدّور ويزيد في استفحال التّخلّف والتّقهقر.

وبينما تمثّل صورة الأولياء شكّ الإنسان في ملكاته وطاقاته وفشله في إصلاح نفسه، تعكس صورة الجنّ إخفاقه في مقارعة الواقع وتبديله؛ فالجنّ تجسّد عظمة الإرادة الجبرية الّتي لا تُقهر إلاّ بالاستسلام للقدرية ورَجاء المغفرة وطلب السّلامة، تمامًا كما تُقهر الجنّ بكتابة العزائم والتّعاويذ وذبح الأضَاحي. ولا يسلم الرّجل والمرأة معًا من الوقوع في شرَك هذا التّفسير الأسطوري للواقع، حيث يسرع ابن القاضي وخيْرة للاستنجاد بالشّيخ حمُّودة ويثقان بقدرته على علاج نفيسَة، مدفوعيْن بالمصلحة من جانب الأب والحنان من جانب الأمّ، دون مساءلة الأوّل نفسه عن السبب الحقيقي الكامن خلف

(1) مصطفى حجازي، المرجع السّابق، ص 152.

(2) المرجع نفسه، ص 146.

هذه الحالة الّتي وصلت إليها ابنته والّذي يتمثّل في إرغامها على الزّواج بشيخ البلديّة للمحافظة على الأرض، ودون مساءلة الثّانية نفسها عن تخاذلها في الذّود عن كرامتها وحقّ ابنتها في اختيار زوج يهبها حياة عزيزة أو في مواصلة دراستها.

3-6- الوعي القوميّ ونزعة التّقنية:

إذا كان الطّاهر يحلم بمجتمع قوميّ مدماكه الإسلام والعروبة، فإنّ إحدى الشّخصيات تدعو إلى تكوين هذا المجتمع على أساس التّقنية، حيث يعتقد شابٌّ مغترب بفرنسا أنّه يجب اعتماد العجلة والمحرّك للسّيطرة على الأرض واستغلالها بدل الفأس والمحراث. وتلتقي دعوة هذا الشّاب للتّقنية مع دعوة مالك الاشتراكية[1] للإصلاح الزّراعي الّتي تَصبو إلى تأميم الأرض وتطوير الفلاحة. ويبدو أنّ هذه الدّعوة تستغلق على فهم الرّجل المسنّ الّذي راح يُفاخر بأرض القرية وعطائها الجيّد مذكّرًا محدِّثه بضرورة الشّفقة عليها ومراودتها؛ فهو " يفكّر فيها كما يفكّر آباؤه وأجداده منذ آلاف السّنين... يفكّر في الرّفق بها، في العناية بكلّ ما ينقصها، في مساعدتها أيّام الجفاف وأيّام الفيضان، في راحتها إذا تعبت من الحمل والولادة المتعاقبة. كان يفكّر في حبّها... لأنّه يحبّها "[2]؛ حبّ يشوبه السّكون والفتور، ويقف في وجه إقبال الشّاب وعنفوانه، ويؤجّل تحقيق حلمه في رؤية هذه الحياة قائمة على الآلة والتّصنيع، وهو حلم السّلطة الحاكمة كذلك.

4 - النّهاية المفتوحة... ورؤية العالم:

يقوم الصّراع في الرّواية بين إرادتين اثنتين هما الإرادة الاجتماعيّة

---

(1) يرى العروي أنّ الإنسان المؤمن بالاشتراكيّة يتواصل، بشكل أفضل، مع داعية التقنيّة. ينظر: عبد الله العروي: "الأيديولوجيّة العربيّة المعاصرة"، ترجمة: محمّد عيتاني، دار الحقيقة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط.1، 1970، ص 72.

(2) "ريح الجنوب"، ص 45.

والإرادة الفرديّة؛ ففي حين تستمدّ الأولى قوّتها من الماضي المشترك للأفراد وتأصّلها في الواقع وتوجّه حياة المجتمع ومصيره بجملة من القوانين والمفاهيم والهيئات العامَّة، تنزع الثّانية نحو تكريس قيم فردية تمجّد الحريّة والرّفض والاختلاف. وتحمل الإرادة الاجتماعيّة في تضاعيفها ثلاثة أنواع من الوعي تتنازع فيما بينها السّلطان و الشّرعية، و " ترى المجتمع، حسب مانهايم، من موقع خاصّ بها تحدّده مصالحها؛ فترى الأحداث طبقا لمنظورها الخاصّ "[1]؛ فبينما يرى الوعي الانتهازي، الّذي تحمله الطّبقة البرجوازية عامّة وجماعة الإقطاعيين الّتي يمثّلها ابن القاضي خاصّة، أنّ بقاء المجتمع مرتبط بالدّفاع عن الإرث السّياسي والاجتماعي والثّقافي الّذي جنته الإقطاعية من الاستعمار والمصلحة الاقتصادية الّتي تتمتّع بفوائدها، يرى الوعي الثّوري الّذي يمثّله مالك أنّ استمرار المجتمع لا يتأتّى إلاّ بالثّورة على رموز البرجوازية الإقطاعية وتشكيل مجتمع اشتراكي يبادر فيه العامل بامتلاك وسائل الإنتاج وتسيير الأرض.

ويستوحي هذان الوعيان أيديولوجية دخيلة لا تراعي مقوّمات المجتمع ومتطلّباته الحضارية ولا تحقّق رغبات الأفراد وطموحاتهم، وهي، لذلك، لا تمثّل إلاّ نفسها وإن تحدّثت باسم المجتمع كلّه. أمّا أيديولوجية الطّاهر الّتي دفعته إلى الثّورة لتشكيل مجتمع قوميّ فهي أيديولوجية مشدودة إلى الأرض أكثر من انشدادها إلى النّص أو الآخر، لكنّها لا تقوى على مضايقة الأيديولوجية الأولى الّتي تستمدّ شرعيتها من الاحتلال وترفض الإصلاح والأيديولوجية الثّانية الّتي تستلهم شرعيتها من الثّورة وتترفّع عن الواقع. ويشي هذا العداء بين الأيديولوجيات ليس بالمنظورية كما سمّاها مانهايم، بل بالنّسبية الّتي ترنو، دائمًا أبدًا، إلى الحقيقة المطلقة[2]، حتّى إنّ هذه الأيديولوجيات تعتبر نفسها حقيقة مطلقة يجب أن يسلّم المجتمع بصفاء نظرتها وصدق دعواها. وتتناغم،

(1) عبد الله العروي: "مفهوم الأيديولوجيا؛ الأدلوجة"، ص 47.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 47.

بِهذه الطّريقة، مع الأيديولوجيا السّياسية الّتي تلغي الأيديولوجيات المعارضة لهـا وتنفي دورها في الحياة؛ فالإقطاعيّة تسـاوم مالـكًا لتهمّش وظيفته الرّامية إلـى اقتـلاع جذورها، والاشـتراكية لا تحاور ابن القاضـي في قضيّة الإصلاح الزّراعي استخفافًا بقيمته، والقوميّة تنتقد الاشتراكية وتتحيّن أخطاءها وتضرب صفحًـا عـن عيـوب الإقطاعيّة مـا دامت تلتقي معها فـي " أنّ الأمم لا تحصل علـى الأمجاد بشـعوبها ولكن بفضل عبقريّـات أفذاذها وقادتهـا، وأنّ الفرديّة فـي النّهايـة هـي محور كلّ عنايـة ورعاية، لأنّ الجماعـة لا تصلح إلاّ بصلاح أفرادها... "[1].

ويبـدو أنّ الصّـراع داخـل الإرادة الجبريّـة محتـدمٌ بيـن الأيديولوجيـا الإقطاعيّة الّتي تتوجّس من أفول نجمها وتعمل على " استمرار الحاضر ونفي بـذور التّغيير الموجـودة فيه "[2] والأيديولوجيا الاشـتراكية الّتي تبتغي الانتقال مـن وعـي واقع ينبنـي على تصوّرات ومثل ومشـاريع جامدة إلى وعي ممكن تقهـر فيـه تزمّـت الإقطاعيّـة لتنجز مآربهـا، متجـاوزة منطق القبيلَـة إلى منطق الجماعـة. فـي حين، تقتصـر الأيديولوجيا القوميّة، الّتي تـودّ توحيد المجتمع تحت راية واحدة وباسم مبادئ مشتركة، على الوعي القائم الّذي تؤلّفه أفكار ورؤى مثاليّة دون الوعي الممكن بسبب مكابرة السّلطة السّياسية.

وتمثّـل نفيسـة ورابـح الطّـرف الثّانـي للصّـراع حيـث يصبـوان إلـى إقصـاء الإقطاعيّـة مـن النّاحيتيـن الاجتماعيّـة والاقتصاديـة؛ فنفيسـة ترفـض الانصيـاع لإرادة والدهـا الممثّـل للسّـلطة الأبويّـة الّتـي تنظـر إلـى المـرأة كشـيء من أشـيائها؛ فتضطهدهـا وتقرّر مصيرها، وتشـرّع عـادات ومعتقدات تثبّـت أركانهـا مـن أسـاطير وطقـوس وممارسـات بدائيّة تعـدّ المـرأة ضحيّة لهـا، وينضـمّ رابـح، مـن حيـث لا يـدري، إلـى مالـك لتضييق الخنـاق على

(1) "ريح الجنوب"، ص 224.

(2) عبد الله العروي: "مفهوم الأيديولوجيا؛ الأدلوجة"، ص 47.

مصالح ابن القاضي والحدّ من سلطانه من خلال الاهتداء إلى الاحتطاب[1].

وإذا كانت علاقة الإرادة الشّخصية بالإقطاعية المتقهقرة قائمة على الصّراع، فإنّ علاقتها بالاشتراكيّة الصّاعدة الّتي تمثّل الإرادة الجبرية الجديدة هي علاقة فتور، ذلك أنّ النّظام القائم قد أهمل تحرير المرأة الرّيفية من التّقاليد والأعراف الّتي كبّلت حريّتها وتوعية الرّجل بأسس الاشتراكية وأهدافها واهتمّ بتطبيق مشاريعه الاقتصاديّة النّفعيّة. ويقترن تفاقم الصّراع بين الإرادتين واشتداد التّنافس داخل الإرادة الجبرية عينها برحيل العجوز رحمة الّتي تمثّل "الوعاء الّذي اجتمعت فيه كلّ هذه التّناقضات. من الفكر الثّوري الحادّ إلى الغيبي وإضافة إلى كونها ذاكرة الشّعب "[2]، وكأنّ موتها فتح الباب أمام تجلّي هذه التّناقضات الّتي اصطبغت بصبغة نفسيّة وجّهت سلوك الشّخصيات نحو التّخالف لا التّآلف والإقصاء لاَ الاحتواء والصّدام لا الحوار؛ إذ نهضت هذه الأيديولوجيات على الحقد والحساسية والامتعاض والنّفور والتّذمّر.

أمّا أنماط الوعي الأخرى، ونريد بها الوعي الدّيني والوعي الأسطوري والوعي القوميّ التّقنوي؛ فهي أنماط سلبيّة لا تطمح إلى شيء ولا تتطلّع إلى الحقيقة. إنّها أداة في يد الإرادة الجبريّة الّتي تتقاسمها الإقطاعيّة والاشتراكيّة، تشرّع سلطانها وتحفظ مكاسبها وتبرّر بقاءها.

وإذا كان الاختلاف سِمة الأيديولوجيات المتصارعة والرّؤى المتعارضة، والنّقد صفة بعض الشّخصيات، والتّشاؤم علامة بعضها الآخر؛ فهل يسير الرّوائي بالأيديولوجيات نحو نقطة الوئام والالتئام أو ينتصر لرؤية

(1) إنّ القطيعة بين رابح وابن القاضي لم تتم بفعل الثورة الزّراعية كما ذهب إليه محمد بشير بويجرة، بل إنّ تمرّد رابح جاء كردّ فعل شخصي على الإهانة الّتي لحقت به وإحساسه بالتّفاوت الاجتماعي. ينظر: بشير بويجرة محمّد: "بنية الزّمن في الخطاب الرّوائي الجزائري 1970–1986؛ المؤثّرات العامّة في بنيتي الزّمن والنصّ"، الجزء الأوّل، دار الغرب للنشر والتّوزيع وهران، د.ط، 2001–2002، ص 152.

(2) واسيني الأعرج، المرجع السابق، ص 395.

ضدّ أخرى؟ وهل يرسل الرّوائي إشارات تعلو بالنّص عن مجرّد الرّفض إلى مستوى الرّؤية الحضارية الّتي تهدف إلى اكتشاف مواطن الخلل وتجاوز التّشاؤم إلى التّفاؤل؟ أو إنّ الأمر لا يعدو تشريحًا لوضع آل إليه المجتمع لاستمالة الأنظار إليه؟

رغم أنّ المؤلّف كائن من لحم ودم لا يمكن تحليله سيميولوجيًا[1]، إلاّ أنّه يبثّ أفكاره وآراءه من خلال شخصية الرّاوي الّتي يتوارى خلفها؛ فهو صانعها، ومشيّد علاقاتها بالوقائع والأحداث بوساطة المعرفة والإدراك، وهو لا يطلق لها العنان إلاّ لتجوس خلال الشّخصيات، الّتي هي صنائعه، ثمّ تؤوب إلى مستقرّها الأخير ككائن ورقيّ ينتظر إيماءة من مبدعه. ويرفد هذه الأفكار والآراء في الرّواية رافد واحد هو الواقعيّة في الرّؤية والطّرح بعيدًا عن المواربَة أو المجاملَة؛ فالرّوائي يعلن مواقفه من بعض تصرّفات الإرادة الجبريّة، من ذلك انتقاده لوضعيّة المرأة في ظلّ الإقطاعيّة والسّلطة الجديدة؛ فهي متَاعٌ يُباع ويُشترى، وكائن ناقصٌ لا تُملك ناصيته إلاّ بالقهر، ولا يستحقّ التّثقيف والتّعليم، ووسيلة للمتعة والتّباهي، ومورد الغواية والخطيئة، ومضرب الأمثال والنّكت، وهي " في المجال السّياسي إن أسعدها الحظّ في بعض الجهات أن تكون منتخبة (بالكسر) فلم يسعدها أن تكون منتخبة (بالفتح)"[2]. ويدين الرّوائي بعض أخطاء الثّورة حين يذكر حادث القطار الّذي ذهب ضحيّته ناس أبرياء من بينهم خطيبة مالك. ويؤكّد هذا الموقف في غير موضع من النّص كقوله:"...فالقرية أضاعت الكثير من رجالها في السّنوات الأخيرة لحرب التّحرير "[3].

والمؤلّف إذ يحتجُّ على الظّروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة الّتي تنخر جسد الإنسان في الرّيف على لسان الرّاوي، فلكي يبيّن سلوك الإقطاع والنّظام

---

(1) ينظر: Collectif: "L'analyse Structurale Du Récit", p 25.

(2) "ريح الجنوب"، ص ص 202، 203.

(3) المصدر نفسه، ص 42.

الّذي لا يتورّع عن الأنانيَة والتّسلّط بمشروع يدغدغ المشاعر ويغفل تغلغل الأيديولوجيا الإقطاعية القبَليَّة في المجتمع ثقافة وسلوكًا وآدابًا أو ببديل مثاليّ لا يحلّل الواقع الّذي يتجاوزه كلّما غرق في الأحلام وعالم المثل، بل بثورة عنيفة مزمجرة تنطلق من داخل الجماعة الّتي تحتقرها الإرادة الاجتماعيّة وتهمل توعيتها وهي المرأة والعامل؛ فنفيسة تمثّل المرأة المثقّفة الّتي تأخذ على عاتقها مهمّة الثّورة على طغيان هذه الإرادة وتقويض دعائمها، ويمثّل رابح فئة العمّال الّتي تشعر بالاضطهاد والفاقة اللّذيْن ينتجهما التّراتب الاجتماعيُّ فتثور ضدّ هذا الوضع غير آبهة بمشروع تتماطل الدّولة في إنجازه. وحين يجعل المؤلّف بعض الشّخصيات فاقدة للإرادة ومشلولة الحركة؛ فهو يعبّر عن انسجام عالمها الدّاخلي الّذي يحفظها من الهزّات الاجتماعية ويصونها ضدّ المجهول.

لكنّ الرّوائي يعيب على ثورة نفيسة ورابح اندفاعها الّذي لا يلبث أن يغور؛ فهو كصوت ريح الجنوب أو " القبلي " الّذي " يشبه الغضب ولكن ما يوحي به ليس الثّورة بل الحزن، العزلة، الخوف، الموت... "[1]. وهو اندفاع لا يؤدّي إلاّ إلى نتيجة واحدة هي الصّدام الّذي تجسَّد في مواجهة ماديّة بين ابن القاضي ورابح كشفت تعصّب الإرادة الاجتماعيّة ونفاقها حين تنتقم لشرفها وتبيع أشياءها باسم الزّواج، وتهوّر الإرادة الفرديّة الّتي لا تحترم تقاليد الذّات الرّيفية ومشاعرها. إنّ هذه النّهاية حتميّة لكلّ ثورة لا تقرأ الظّروف بإمعان ولا تفسّر التّناقضات باقتدار وتحتكم إلى العاطفة دون العقل وتتجمّل بالحماس لا الرويّة؛ إنّها ثورة غضب وسخط، رفض ونقد، تعريَة للماضي والحاضر وتشاؤم من المستقبل، يعوزها النّقد الذّاتي الّذي يرقى بها إلى مستوى رؤية العالم حيث تعترف بقصور نظرتها وحدود خياراتها وعِظم المهمّة المنوطة بها؛ فالثّورة ليست هدمًا لمحرّمات يثير انتقامًا، أو تطبيقًا لمشروع يخلّف انشقاقًا، أو احتجاجًا طارئًا يبيح سبًّا وشتمًا، إنّما رؤية واقعيّة تجسّ نبض

(1) المصدر نفسه، ص 101.

المجتمع وتستبين تناقضاته وتستشرف مستقبله لتبلغ به مرحلة التّغيير الجذري لحياته.

وهذا ما حدا بالرّوائي إلى تجاوز النّقد الممزوج بالتّشاؤم إلى إبداء نزعة اشتراكية ليس بطرق موضوعات تؤكّد هذا النّهج نظير " التّصنيع الّذي يغيّر الوجه الاقتصادي، جماعيّة الملكية الزّراعية والإنتاجية، تعظيم العمل ووصف البطل الإيجابي والإنسان الجديد "[1]، بل بالتّنبّؤ بحدوث تغيّرات عميقة في المجتمع حين حرص على أن تنبع الثّورة الاشتراكية من حاجة العامل نفسه إلى التّغيير والتّطوير مع حضور نخبة مثقّفة توجّه فكره وتنظّم جهده، وهو ما افتقر إليه رابح الّذي سعى إلى الحريّة والكرامة والشّعور بالمسؤوليّة دون تأمّل وتدبّر؛ إذ أمكنه أن يكون شخصيّة إيجابية تواجه الواقع المضني بحكمة وثبات لو ألفى عونًا أو نصحًا من مالك الّذي يمثّل الصّفوة الموجودة في الحزب والحكومة.

كمَا أومأ الرّوائيّ إلى تفاؤل شيخ البلديّة بمستقبل الإصلاح الزّراعي رغم اعترافه بالفشل في تنفيذ مشاريع السّلطة. وإدراج إمكانية الفشل كجزء من الثّورة[2] دليلٌ على أنّ الّذي امتشق السّلاح بالأمس ليس مؤهّلًا، بالضّرورة، لمعركة البناء والإنماء اليوم، وأنّ نجاح الإصلاح الزّراعي مرهون بجهود متواصلة ومنظّمة ومتأنّية يقتنع بها الفرد والجماعة والحزب والسّلطة والمجتمع بأسره؛ فقد لمسنا توجّس ابن القاضي من تطبيقه، واعتراض الطّاهر عليه، وإنكار الشّيخ الصّادق له، وعدم استعداد الفلاّح لتجسيده، وعدم إشراك الشّاب الدّاعي للتّقنية فيه. وبينما يشير المؤلّف إلى الثّورة الزّراعية كسبيل تفضي إلى القضاء على سيطرة الإقطاعيّة، يلمح، في الوقت عينه، إلى وجوب قيام ثورة أخْرى لا تقلّ عنها شأنًا وهي الثّورة الثّقافية الّتي تحرّر الإنسان من

(1) وائل بركات، المرجع السّابق، ص 66.

(2) يرى ماركيوز أنّ ماركس أغفل إدراج الفشل أو الخيانة كإمكانية تدخل في تشكيل نظرية الثّورة. ينظر: قيس هادي أحمد، المرجع السّابق، ص 102.

الجهـل وتعتـق المرأة مـن المعتقدات الخاطئـة وتحتضن تمرّدهـا الّذي تمثّله نفيسـة وتوجّهـه نحـو خدمة المجتمـع الجديد، ولـن يكون ذلـك إلاّ بتمكين المدرسة والمسجد من لعب دورهما الحقيقي والخلاّق.

الفصل الثّاني

السَّرديَّة ورؤية العالم في رواية «نهاية الأمس»

تنـزع روايـة " نهايـة الأمس " نزوعـا ملحميًّا بحصر الصّـراع بين وعيين متناقضيـن يرومـان البقاء والهيمنـة لتمثيل الإرادة الاجتماعيّـة، بعد أن توارت الإرادة الفرديّة إلى الخلف وتعوّضت بإرادة أخرى ممعنة في التّفرّد والانسجام الدّاخلي ومتطلّعة إلى الكليّة والانسـجام مع العالم، وبعد أن تلاشـت صنوف من الوعي وضروب من الفكر؛ فأصبحت أدوات مساعدة أو معارضة للوعيين المكابِريْـن اللّذين ينحو أحدهما نحوًا ثوريًا يدعو إلى اسـتيعاب الأيديولوجيا الاشـتراكية وتطبيقها في مجتمع ينخره الجهـل والفقر، ويذهب ثانيهما مذهبًا انتهازيًا يضع العقبات أمام كلّ مشروع يهدّد مصالحه الإقطاعيّة.

ولقـد عمـدت الرّوايـة إلـى تعميَـة الصّـراع بيـن هاتيْـن الرّؤيتيـن حين جعلـت البشـير مثالاً إصلاحيًّـا يَفِد إلى قرية نائية " ليحـرّض النّاس أن يثوروا علـى أوضاعهـم. جاء ليحدث انقلابا في حياة هذه القريـة النّائمة، جاء ليقول لهـم إنّهم يعيشـون خـارج الزّمن وخـارج التّاريـخ، وخارج التّطور البشـري. سـوف يكلّـم المرأة ويكلّـم الرّجل ويكلّـم الصّغير ويُكلّم الكبيـر ويقول لهم أفـرادًا وجماعـات: إنّنا مـا زلنا مجتمعًـا بدائيًّا، لم نبتعد كثيرا فـي تطوّرنا عن العجماوات. إنّ حاضرنا هو أمس البشـريّة الدّابر ..."[1]. ووسـيلة البشـير في ذلك هي المدرسَـة الّتي تحرّر الإنسـان من الخوف والغيبيات وتمنحه القدرة على محاربة الجوع والتّخلّف. لكنّ الرّواية تُميط النّقاب عن التّوجّه الاشتراكي لدى البشير حين تُمكّنه من اكتشاف أنّ أمر المدرسَة لا يستقيم في قرية بدائيّة إلاّ بجلب الماء إليها، ممّا يعرّض أراضي ابن الصّخري للبوار والكساد؛ فيهبّ السّكان بيـن مناصر ومنـاوئ؛ إذ يتحالف بعضهم مع ابـن الصّخري مثل ابنه قدّور الموظّف بالبلديّة والإمام، ويُظاهر بعضهم البشير مثل المجاهد بوغرارة وصاحـب المقهى؛ فيخلص البشـير إلى " أنّ البـدأة الحقيقية لكلّ إصلاح هي إعادة النّظر في قضيّة الملكية. لا يمكن أبداً أن تتحقّق دِيموقراطيّة في التّعليم

(1) عبـد الحميـد بـن هدّوقة: "نهاية الأمس"، الشّـركة الوطنيّة للنّشـر والتّوزيع، الجزائر، د.ط، 1975، ص 25.

أو في العمل أو في السّياسة مَا لم تتغيّر هذه الأوضاع الظّالمة لملكيّة الأرض. حتّى التّصنيع نفسه مرتبط بالأرض".[1]

إنّ الصّـراع الحقيقي، إذًا، صـراع أيديولوجيّ بين طبقة برجوازية تملك أفضـل أراضـي القرية موقعًا ومحصـولاً وجماعة من الفلاّحيـن تبيع أراضيها لدرء الفاقة الّتي يسبّبها الإقطاع، وذلك مهما أبدعت الرّواية في تمويه الصّراع بـردّه إلـى التّمايز بين قيـم القرية القائمة على البداوة والقسـاوة والجهل وقيم المدينة القائمة على الحضارة والتّسامح والعلم. إنّ الاختلاف البيّن بين هذيْن الفضاءيْن المتباعديْن زمنًا وروحًا لا يحثّ على ثورة ثقافيّة كما يعتقد المعلِّم الطّاهـر أو يخيّـل للبشـير لأوّل وهلـة، بل يدفع إلى ثورة زراعيّـة تقتلع أركان الطّبقـة البرجوازية الإقطاعيّة المسـؤولة عن انتشـار الجهـل والفقر والتّعصّب والانغلاق على الذّات كما يذهب إليه مالك. غير أنّ ما يميّز البشير، المصلح الاشـتراكي، عن مالـك والطّاهر هو الاقتناع الأيديولوجي والجراءة السياسـيّة والالتحـام بالواقع والاعتداد بالنّفس والتّنظيم المحكم؛ فهو شـخصيّة مِقدَامة تنهـض بمشـروع اجتماعـيّ يروم احتـواء الأصـوَات كلّها قولاً وفعـلاً، إقناعًا وغصبًا، ترغيبًا وترهيبًا، بداية من الوعي الثّوري المتطرّف الّذي يمثّله بوغرارة والفكر الأسـطوري الّذي تمثّله العجـوز ربيحة وصوت الماضي الّذي يصدح بألـم الفراق والنّسـيان كمـا تعبّر عنه رقيّة وألم الخيانة والعـار كما يمثّله رابح بن عليّ الرّملاوي وصولاً إلى الوعي السّياسـي الّذي تجسّـده الدّائرة والبلديّة والأكاديميـة والفكـر القومي التّقنويّ الّذي يمثّله المهندس المكلّف بمشـروع نقل الماء إلى القرية.

ولعلّ هذا ما دعا الرّواية إلى تفضيل شـخصيّة البشـير على الشّخصيات الأخـرى لتـؤدّي دورًا مزدوجًا يجمع بيْن الإصـلاح الحقيقي المرتبط باليومي الّذي عجز عنه الطّاهر والأيديولوجيا الاشتراكية المتناغِمة مع الفعل والحركة الّتـي افتقـر إليهـا مالك. ومع ذلـك، غلبت الصِّفـة الأيديولوجيّة على البشـير

---

(1) المصدر نفسه، ص 134.

واستأثر حديثه الدّعائي بالجزء الأكبر من القول، "وكأنّه زعيمٌ سياسيٌّ يلقي خطابًا هامًّا أو قاضي يلفظ أحكامًا معيّنة لا تجاوز فيها ولا تنوّع"[1]؛ فلم نعد نسمع إلاَّ صوتًا خافتًا من ابن الصّخري الّذي يُشارك ابن القاضي طمعه وأنانيّته ويتميّز عنْه ببعض الصِّفات، وصوتًا أخْفَت من إمام القرية الّذي يختلف عن الشّخصيّات الدّينيّة في رواية " ريح الجنوب " بالتّواصل مع الواقع. ولم تكتفِ الرّواية بتتبُّع المسار السّردي لشخصيّة البشير، بل دأبت على تنظيم المادّة القصصيّة بشكلٍ يناسِب سلوك الشّخصيّة وحديثها؛ فطغى السّردُ المتعاقِب على أشكال السّرد الأخرى لاقتفاء أثر الشّخصيّة في كلّ واقِعةٍ تأتيها وكلّ حدثٍ تتورّط به، وغلب العرض على السّرد والحِوار على الخطاب الدّاخلي لتُفصِح الشّخصية عن موقفها من العالم، وكاد ينحصِر دور الوصفِ في تأطير المكانِ وانعكاساتهِ في نفس البشير، بينما راحت الشّخصيات الأخرى تُعيِّن سِمَاتِ الذّات المحوريّة الخِلْقيّة والخُلُقيّة تبعًا لطبيعة العلاقة الّتي تربطها بها، كما سمحت الرّؤية السّرديّة الخارجيّة بتقديم عالمٍ من الشّخصيّات والأحداث من خلال منظورٍ مركزيٍّ مهيْمِنٍ.

1 - القصّة، الخطاب والسّرد:

يعدّ بوريس طوماشفسكي، في اعتقادنا، أوّل من ميّز بين الوقائع الّتي تؤلّف النصّ الأدبي وبين طريقة تقديمها للقارئ؛ فالحكاية أو المتن الحكائي هو " مجموع الأحداث المترابطَة فيما بينها تنقل لنا في غضون العمل "[2]، أمّا الحبكة أو المبنى الحكائي فهو " يتكوّن من الأحداث نفسها، لكنّه يرَاعي نظام ظهورها في العمل وسلسلة المعلومات الّتي تحدّدها لنا "[3]. ولا يخرج

---

(1) محمّد بشير بويجرة:" الشّخصيّة في الرّواية الجزائريّة 1970 – 1983"، ديوَان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، د.ط، 1986، ص 67.

(2) Collectif : "Théorie De La Littérature; Textes Des Formalistes Russes", p 268.

(3) Ibid, p 268.

تودوروف، كثيرا، عن إطار هذا التّقسيم حين يفرّق داخل القصّة بين الحكاية كجملة من الأحداث المتعاقبة زمنيّا وسببيًّا والخطاب الّذي هو " كلامٌ حقيقيٌّ موجّه من الرّاوي إلى القارئ "[1]، تُجسَّد من خِلاله الواقعة الخيالية كتابيًا أو شفهيًا، ويصاغ فيه القول والفعل بطَريقة معيّنة يرتضيها الرّاوي. ويهتدي تودوروف، عبر قراءته الشّعرية لرواية " العلاقات الخطيرة " لِلاكْلو، إلى تحديد المستويات الّتي تؤلّف الحكاية وَالخطاب؛ إذ تشمل الحكاية منطق الأعمال والرّوابط بين الشّخصيات، وينهض الخطاب على زمن القصّة ومظاهرها وصيغها[2].

ويُعيد تودوروف في كتابه " الأدب والدّلالة " صياغة بعض المصطلحات مع الحفاظ على المضمون ذاته؛ فيُبدِلُ مصطلحيْ المظهر والصّيغة بمصطلحيْن آخريْن هما الرّؤية وسجل الكلام، ويدمج دراسة الزّمن في حديثه عن المظهر الأدبي للقصّة إلى جانب مفهوم مخالفة النّظام[3]. ثمّ يعود تودوروف، مرّة أخرى، ليقدّم تحليلاً مستفيضًا للعمل الأدبي في ضوء التّقسيم الثّنائي للقصّة؛ فيرى أنّ الحكاية تتمظهر، تركيبيًا، من خلال بُنى النّص والتّركيبة السّردية والتّخصيصات وردود الأفعال، في الوقت الّذي يتمظهر فيه الخطاب، لفظيًا، بوساطة الصّيغة والزّمن والرّؤية والصّوت، ودلاليًا عبر سجلاّت الكلام.

وبهذا الشّكل، يصنّف تودوروف النّصّ الأدبي إلى ثلاثة مستويات، هي: المستوى التّركيبي والمستوى اللّفظي والمستوى الدّلالي، مقرنًا الشّكل بالدّلالة كما يتبيَّن من تساؤله الآتي: "وعلينا في البداية، مقتفين في ذلك خُطى اللّسانيات المعاصرة، أن نميّز بين نمطيْن من الأسئلة الدلاليّة: أسئلة شكليّة وأخرى ماديّة، أي ما هي الكيفية الّتي يدلّ بها نصٌّ من النّصوص؟ وعلاَمَ

(1) Collectif : "L’analyse Structurale Du Récit", p 144.

(2) ينظر : Ibid , p 131.

(3) ينظر: Tzvetan Todorov : "Littérature Et Signification", p 51.

يـدلّ؟ "[1]، ومعترفًـا بحدود الدّرس اللّسـاني في ذلـك الحين، حيث اقتصرت البحوث على تحليل الجملة ولم تتعدّاه إلى الخطاب كلّه.

وبينمـا يُحاول تودوروف التّوفيق بيـن مقاربة الحكاية ومقاربة الخطاب فـي ضوء لسـانيات الجملة، يهتـمّ جيرار جينيت، مع تبنّيه للتّصنيف، بدراسـة الخطاب مسـتنيرًا بهذه اللّسـانيات نفسها؛ إذ يمكن تقسيم جهوده إلى قسميْن؛ يتعلّق الأوّل بتحليل الحبكة الّتي "ليست سوى تأليف إبداعي للزّمن، يستخرج من تشعّب التّجارب العشوائي كلاًّ زمَانيًا موحّدًا "[2]، حيث يكشف عن تضافر زمـن القصّـة وزمن الخطاب بوسـاطة التّرتيـب والدّيمومـة والتّواتر، ويختصّ الثّاني بمعالجة السّرد الّذي يحدّد علاقة الرّاوي بالمروي والمروي لَه، وذلك بالتّمييز بين الصّيغة والصَّوت؛ " أي بين مسـألة من هي الشّـخصية الّتي توجّه زاويـَة نظرهـا المنظـور السّـردي؟ وهذه المسـألة مختلفـة تمامًا عـن: من هو الرّاوي؟ أو، للحديث بسرعة أكثر، بين مسألة من يرى؟ ومسألة من يتكلّم؟"[3].

ولقد بات السّرد من القضايا الشّائكة الّتي تُعنى بها السّردية كعلمٍ يبحث فـي مركِّبـات الخطـاب السّـردي؛ فإذا كانـت الحبكـة تنظّم العلاقـة بين زمن الملفـوظ وزمـن التّلفّظ، فإنّ السّـرد يروي الأفعال ويصف الـذّوات ويعرض الأقـوال، ويصهـر زمنيْ القصّة والخطاب؛ فيأتي الحدث متعاقبًا أو متضمَّنًا أو لاحقًا أو سابقًا... بُغية التّعبير عن رؤية فنّية واقعيّة معيَّنة؛ فمن يضطلع بمهمّة السّرد؟

أدّت مقولة موت المؤلِّف لبارت إلى تعويض شخص الكاتب الحقيقي بشـخصيّة الـرّاوي الورقيّـة الّتي تنهـض بفعل الصّياغة الفنّيـة للعمل الأدبي ما

---

(1) تزفيطان طودوروف: "الشّـعرية"، ترجمة: شـكري المبخوت، رجاء بن سـلامة، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، ط.2، 1990، ص 33.

(2) ديفيد وورد: "الوجود والزّمان والسّرد؛ فلسفة بول ريكور"، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، بيروت، ط.1، 1999، ص 69.

(3) Gérard Genette : "Figures III", Seuil, Paris, 1972, p 203.

دام المؤلِّف مُقلِّدًا للنّصوص السّابقة. ومع ذلك، لم تغب صورة المؤلّف، تمامًا، عن أذهان النّقاد والباحثين الّذين احتفوا بالرّاوي وبالغوا في تقدير دوره كجزء من اهتمامهم العامّ بجماليّة النصّ، حيث رأوْا فيه منفذًا لتجاوز سلطة الأيديولوجيا الّتي تُلصق بالأديب. وهذا ما حرص جينيت على تأكيده حين نبّه إلى أنّ وظيفة الرّاوي الأيديولوجية ليست حتمًا وظيفة الكاتب نفسها[1]. وربّما تكون هذه الوظيفة الخطيرة والمسكوت عنها في البحوث النّسقيّة قد جعلت تودوروف يتململ في التّمييز بيْن الكاتب والرّاوي الّذي أسند إليه دورًا فنّيًا صرفًا؛ فهو " ذاتُ التّلفّظ الّذي يمثّله الكتاب. وكلّ الأعمال المعاينَة هنا تؤول إلى هذه الذّات؛ فهي الّتي تجعلنا نرى الفعل بعيون شخصيّة أو أخرى، أو طبعًا، بأمّ عينيها، بدون أن يكون لظهورها على المسرح لزومًا. وهي الَّتي تختار أن تنقل لنا طارئًا مَا من خلال الحوار بيْن شخصيتيْن اثنتيْن أو الوصف الموضوعي. لدينَا، إذًا، كميّة من المعلومات عنه، يجب أن تسمح لنا بمعرفته، وتعيينه بدقّة، لكنّ هذه الصّورة الشّاردة تأبى الاقتراب وتكتسي، دومًا، أقنعة متناقضة، تتراوح بيْن تلك الّتي تخصّ المؤلّف نفسه وتلك الّتي تتعلّق بأيّ شخصيّة كانت "[2]. وتكفّ هذه الصّورة عن الالتباس عندما نُدرك أنّ الرّاوي مجرّد وسيلة فنّية استحدثها بعض الدّارسين لتهميش الأثر الاجتماعيّ المتلبِّس باللّغة الّتي تُقيِّد المتخيَّل عبر الكتابة؛ فذات الكاتب تُصادِر ما ترويه ذات التّلفّظ، والكتابة رقابة مستمرّة عَلى فعل السّرد.

وتوجد، بالإضافة إلى السّرديّة الّتي تُعنى بعناصر النّصّ من خطاب وتلفّظ وملفوظ، سرديّة تُعنى بمُشكِّلاَت الملفوظ فقط؛ فتدرس الوظائف والأفعال والقرائن والأدوار... وتفتّش عن الدّلالة الكامِنة في البنيات السّرديّة. ونحن لا نتّفق، هنا، مع عبد الله إبراهيم حين يسِمُ السَّرديَّة الأولى

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 263، الهامش رقم 01.

(2) Tzvetan Todorov : "Littérature Et Signification", p 87.

باللِّسـانية والسّـردية الثّانيّة بالدّلالية[1]، لأنّ كليْهما يُشَـرِّح اللّغة وينشد الدّلالة في نصّ تتحوّل وحداته اللّسانية إلى وحدات سرديّة عن طريق الرّمز والإيحاء والتّغريب. أمّا الفرق بينهما فيكمُن في أنّ السّرديّة الأولى تهتمّ بمِعمار النّصّ السّـردي الّذي يُرسـي المؤلّف - الرّاوي أركانه، اسـتنادًا إلى لسانيّات الجُملة كما تُظْهره أعمال طوماشفسكي وتودوروف وجينيت، في حين تعتني السّرديّة الثّانيّة بتركيب النصّ السّـرديّ الّذي تعدّ الشّـخصيّة محورًا له، بالاعتماد على لسـانيات الجملـة كما تمثّله بحوث بروب وكلـود بريمون وبارت وتودوروف أو لسانيّات الخطاب كما تبيّنه جهود غريماس.

وتحثّنا السّردية بفرعيْها وجملة التّصوّرات المتمخّضة عنها على اقتراح جهـاز مـن المفاهيم نتطلّع مـن خلاله إلى توحيد المصطلـح وتحديد المعنى واجتنـاب التّكـرار والتّشـعّب، ليكون نبراسًـا نُضيءُ به خفايـا الرّواية موضوع الدّراسة. وتتمثّل هذه المفاهيم في:

1 - يمكن اعتبار الرّواية نصًّا إطارًا يضمّ خطابًا وتلفّظًا وملفوظًا.

2 - يُعدّ الخطابُ سلسلة كلاميّة تربط بين مؤلّف وقارئ حقيقيْن.

3 - يصوغ المؤلِّف المادّة الرّوائيّة كتابة، ويقوم الرّاوي بنقلها إلى مرويٍّ له سواء كان قارئًا ضمنيًّا أو شخصيّة من الشّخصيات.

4 - يتألّف الملفوظ من حالات وتحوّلات سـرديّة تُكسـب النصّ دلالة معيّنة.

5 - يسرد الرّاوي الفعل بأشكال متعدّدة تقتضيها غاية المؤلّف.

6 - يُسـتعمل مصطلح الصّيغة اسـتعمالات ثلاثة؛ ففي المسار السّردي، يعبّر عن نوع الكفاءة الّذي يؤهّل الشّـخصيّة لإنجاز الفعل، وفي سـرد الأفعال يشـير إلـى العلاقـة بين زمـن القصّة وزمن الخطـاب، أمّا في عـرض الأقوال؛

---

(1) ينظـر: عبـد الله إبراهيـم: "السّـرديّة العربيّـة؛ بحـث في البنية السّـرديّة للمـوروث الحكائيّ العربيّ"، المؤسسّة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط.2، 2000، ص 17.

فيُقصد به الطّريقة الّتي تعرض بها الشّخصيّة أقوالها، بِحَيْث تختلف الصّيغة باختلاف المسافة الّتي تفصل الشّخصيّة عن الرّاوي، وبحسَب توجيه منظورها السّردي للنصّ.

7 – تحدّد رؤية الرّاوي السّرديّة دلالة التّلفّظ والملفوظ النّصيّة. في حين، تحدّد رؤية المؤلّف الواقعيّة الدّلالة الاجتماعيّة للنصّ كلّه عبر الخطاب.

2 - الحالات والتحوّلات:

تمثّل القصّة نواة كلّ نصٍ سرديّ، وهي مجموعة من الأوصاف والأفعال تُقدّم وفق نظامٍ زمنيٍّ مثاليٍّ؛ فبينما تعرض مرحلتَا الماقبْل والمابعْد الوضعيات الأوّليّة والنّهائيّة، تسجّل مرحلةُ الأثناء التّغيّرات الّتي تصيب مسَار القصّة. وتكادُ تكونُ رواية "نهاية الأمس" قصّة طويلة، لا تعرف التواءات الزّمن إلاّ قليلاً، وتشعّبات الحدث إلاّ نادرًا؛ فهي واضِحة في مجراها، معلومة في مرساها، لا تتطلّب جهدًا لترتيب أحداثها، ولا تحتاج عناءً لفكّ طلاسِمِها؛ فما هي مكوّنات ملفوظها؟

2-1- مرحلة الماقبل :

تقوم مرحلةُ الماقبل بتفصيل حياة البشير السّردية[1] من خلال تحديد ماضِيه وتعيين صفاته وسجاياه بشكلٍ متسلسلٍ ينهض على تكديس الأزمنة ورصف الأمكنة للتّفرّغ لسردِ حياته الفعليّة في المرحلة التّالية. ويهدف تفصيل الحياة السَّرديّة إلى التّعريف بحالة البشير الوصفيّة والصّيغيّة؛ فإذا كانت الأولى تشكّل مجموع علاماته الجسديّة والنّفسية والفكريّة، فإنّها تمثّل صيغ كفاءته المضمرة الّتي تتجلّى أثناء الفعل في الوقت نفسه. وغنيٌّ عن الذّكر أنّ عاملَ الخِبرة والممارسَة قد أسَّس لهذه الكفاءة لدى البشير، ذلك أنّه واصَلَ

(1) يُراد بوصف الحياة السّرديّة استحضار صفات الشّخصيّة ومواقفها القوليّة والعمليّة في الوقت الرّاهن. يُنظر: سعيد الغانمي: "خزانة الحكايات؛ الإبدَاع السرديّ والمسامَرَة النّقديَّة"، المركز الثّقافي العربيّ، الدّار البيضاء، بيروت، ط.1، 2004، ص 125.

تعليمـه بقسـنطينة بعـد رجوعه من فرنسـا، وتزوّج برقيّة، ولـم يلبث أن التحق بصفوف المجاهدين بعد أقلّ من شـهر من زواجِه؛ فأصيب بجراحٍ في إحدى المعارك، نُقل على أثرها إلى تونس فألمانيا الشّـرقية للاستشـفاء، ثمّ عاد إلى تونس ليدرس بها علم الاجتماع، ولمّا آب إلى قريته " استقبله من بقي فيها من السّكّان بدموع البُشرى والذّكرى... وعلِم أنّ أهله قُتل مِنهم مَن قُتل وفُقد مَن فُقد، ولم ينجُ منهم أحد "[1]، لينتهيَ به المطافُ في مستشفى الأمراض العقليّة بالبُليدة بعد زواجه بناجية التّونسيّة.

وقـد أثّـرت هذه المِحن والمآسـي في شـخصيّة البشـير؛ فبـدت حزينة مهمومَة، حسَّاسـة ورصينـة، حكيمة ورحِيمة، مجازفة غيـر مُتوانية، مقبلة غير مُدبـرة. كمـا لوّنت حياته بمواقف ونظـرات متدرّجة تصبّ جميعها في مفهوم الثّـورة علـى الواقع الفاسِـد؛ فمـن مُجاهد يفـرّق بين الأصيـل والغريب، إلى اشتراكيٍّ يميّز بين طبقة وأخـرى، ويجسّد عقيدته بالمنهج العلميّ الّذي يدفعه إلى المثاقَفَة والمحاجَجَة؛ فهو " ليس عدوًّا لأيّ حضارة لكن لا يتوق أبدًا أن يـرى الجزائـر في يومٍ من الأيّـام كهذه المجتمعات الغربيّة: تحيَا لتسـتهلك... "[2]. وقد اضطرّ البشير بيْن الموقفيْن إلى الابتعاد عن حُمّى التّقاتل والحسابات الرّخيصـة حيـن بدَأ نجم الاسـتقلال يلوح في الأفق؛ فالتمـس الحيادَ طـريقًا، والصّمـت منهجًا، والتّرقّب أسـلوبًا، وحزّ في نفسـه " تطاحُن المناضِلين على السُّلطان، بدلَ تهيئة المُحتوى الأيديولوجي للثّورة بعد انتهاء الحرب "[3].

وتُومئ حياة البشـير السّرديّة إلى انسجامه مع نفسه وانفِصاله عن العالم الّذي أصبح يبتعد عنه أكثر فأكثر، بعد أن اكتشـف زيف المدينَة الّتي أضْحَت مرتعًا للبرجوازية الإداريّة والتّجارية المتناميّة، وأمْسَى أهلُها آلاتٍ مُفسدة عابثة. وقـد اطّلع البشـير على هذه الصّورة القبيحة للمدينَـة حين كان مديرًا لإحدى

(1) " نهاية الأمس"، ص 42.

(2) المصدر نفسه، ص 130.

(3) المصدر نفسه، ص 35.

المصالـح العموميَّـة، ومترفًا ينعَـم بحياة ماجِنة بصُحبـة الإداريّين والمتعاوِنين الّذيـن " يتـردّدون على بيته لمراودَة الزّوجة عن نفسـها أو للسّـكر "[1]؛ فتملّكه إحسـاسٌ بالغيرة، وسـاورت نفسـه فكرة الانتحار، وأصابه الجنون، ولم يجد مخرجًا إلاّ الطّلاق واللّجوء إلى القرية.

وكانت القرية الّتي لاذ بها البشـير آمنَة مطمئنَّة، لاَ تُبالي بالجهل والفقر اللّذيْن يعْبثان بأهلها. وكان هؤلاء مستسلِمون خانِعون، يظنّون أنّ الجهل سببه الاسـتعمار، وأنّ الفقر كالغِنى قضاءٌ وقدرٌ. لكنّ الانسـجام الّذي تعيشه القرية مع نفسها ومع الواقع سيتعرّض لهزَّة تضرب أعماقه؛ فتنقلب القيَم والمفَاهيم، ويتشـكّل انسـجام جديد قائم على أسـس متينة هي العدل والمسـاواة والعِلم. إنّها المبادئ الاشتراكيّة الحقيقيّة الّتي لم يُلوّثها صخَب المدينة ومجونها. وهي المبادئ الّتي ألّفتها مُطالعات البشير ونِضالاته ومعايشته للواقع عن كثب.

2-2- مرحلة الأثناء

تُعبّـر هـذه المرحَلـة عن الحياة الفعليّة للبشـير؛ فتُحيِّـن كفاءته وتمتحن طاقتَه وتضع خِبرته موضع الشّـكّ الّذي لا يتبدّد إلاّ بسـلوك جريء وإيجابيّ، بعدما وقفت الشّخصيّة موقفًا سلبيًّا من الصّراع حول السّلطة والمكاسِب، وهو موقف انعكس عليْها بالحسـرة والأسـى. وهي، الآن، تروم المشـاركَة في بناء الوطـن كما شـاركت فـي تحريره بالأمس. إنّها شـخصيّة إيجابيـة لا ريب في ذلـك. وإيجابيّتُها " ليسـت إيجابية الثّورة علـى الأوضاع القائمة، وإنكارها، أو على الأكثر محاولة تغييرها، بل إيجابيّة البناء لمجتمع جديد، والمحافظة على هذا المجتمع- القائم فعلا- من هجوم أعدائه السّـافرين والمسـتترين "[2]؛ فلِمَ اختار البشيرُ القريةَ ميدانًا لثورته؟ وإذا كنّا نعلم أعداء المجتمع السّافرين؛ فمن هم أعداؤه المستتِرون؟

---

(1) المصدر نفسه، ص 130.

(2) شكري محمد عيّاد: "البطل في الأدب والأساطير"، ص ص 168، 169.

تُعدّ القرية، في نظر البشـير، محلاً أصيلاً لا يعرف أهله الأنانيّة والطّمع والعبـث، وأرضًـا بكرًا لتحقيق غايات سـامِيّة. وهو لا ينوي المكوث في قرية بعينها، ولا تلقين أبنائها أبجديّات القراءة والكتابة، بل يُريد الانتقال بين القُرى ابتغاء " تحريك السّواكن، تغيير الزّمن لدى النّاس من الماضي إلى المستقبل. وليس أيّ مسـتقبل كان. المسـتقبل الاشتراكيّ الّذي يمنح النّاس حظوظًا بقدر أعمالهم لا بقدر حِيلهم. والّذي يسـتند على العلم لا على الغيْب. إنّه طموح إنسانيّ المرمى، شريف المقصد "[1].

ويعتمـدُ البشـير في تحقيق برنامجه السَّـردي الّذي يتمحـور حول موضوع تقويـم سـلوك النّـاس وتصحيـح نظرتهـم للحيـاة على معرفـة يريـد تحويلها إلى سـكّان القرية السّـذّج الّذين هم أحقّ بعلمه وكفاءته من سـكّان المدينة المنافقين والمحتالين. ويستعمل البشير، في ذلك، وسيلة التّواصل المشترك الّتي تنبني على الحوار المباشِـر مع الشّـخصيات، حيث إنّه " بمجرّد تحويل معرفة المرسِـل إلى المرسَل إليْه، فإنّ المرسِل يتقاسَمها معه بدون أن يُحرَم منها"[2]؛ فالبشير لا يبخَل على الآخرين بنُصح أو عِظة، ولا يتأخّر عن إقناعهم أو ثنيهم، منذ أن وضَع قدميْه على أرض القرية، بل وهو في طريقه إليها، حيث يحاول إقناع السّـائق، مثلاً، بأنّ المدرَسَة تضمن الحياة الكريمة للأطفال بدلَ رعيهم للغنم.[3]

ويمـرّ أداء البشـير المعرفـيّ الّذي يصبو إلى تجسـيد مشـروع الإصلاح الاشـتراكي كبرنامـج سـرديّ رئيـس عبر أربعة برامج سـرديّة اسـتعماليّة " أين يمكن اسـتخدام القيمَة المكتسـبَة كمسـاعدة أو وسـاطة في سـبيل امتلاك قيم جديدة "[4]. ولعلّ أخطر قيمة يقتنيها البشير وتعزّز قواه لامتلاك القيمة النّهائيّة

---

(1) " نهاية الأمس"، ص 219.

(2) A.J. Greimas: "Du Sens II; Essais Sémiotiques", P 45.

(3) -ينظر " نهاية الأمس"، ص 8.

(4) A.J. Greimas: "Maupassant; La Sémiotique Du Texte , Exercices Pratiques", P 198.

هـي معرفـة مـدى القـدرة على إقنـاع الآخر مـن خـلال الاحتكاك والسِّـجال والتّفاوض معه.

ويتعلّـق البرنامـج الاسـتعماليّ الأوّل بموضـوع القضـاء علـى ظاهـرة الجبريّة الّتي تواجه بها الشّخصيات القرويّة كلّ نهضة اجتماعيّة. وتشمل هذه الظّاهـرة الكثير من المعتقدات الخاطئة بشـأن الجهـل والعلم، الغِنى والفاقة، القـوّة والضّعف، المرض والصّحّة؛ معتقدات تُسـلِم المـرء إلى حلولٍ خياليّة لمشـاكله الحقيقية؛ فيستَسْلم للغيبيات تلافيًا للشّدائد، ويلوذ بالمقهى تفضيلاً للدَّعة[1].

ويرنُـو البرنامـج الاسـتعماليّ الثّانـي إلـى إقنـاع الإمـام بأهميّـة تضافُر المدرسَـة والمسـجد لإنقاذ القرية من التّخلّف الّذي تقبَع فيه، ذلك أنّ البشـير يُـدرك مكانـة الدّين في قلـوب النّاس، ودور المسـجد في التّربيـة والتّأثير في النّفس والعمل، ويتوق إلى كسْب مناصرة شيخ الجامع ودعمه عِوَض معاداته ومعارضتـه؛ فهـو يعلـم " أنّه بقدر ما كان هذا النّمط مـن النّاس أثناء الاحتلال عاملاً من عوامل الحفاظ على الشّخصية وعدم الذّوبان في المُستعمِر بقدر ما سيكونون في المستقبل عرقلة في وجه كلّ إصلاح وحاجزًا أمام كلّ تقدّم "[2]. وتعبّر معارضَة الإمام للبشير عن طبيعة الشّخصية المتديِّنة الّتي تأبى الإصلاح بـل تخافه، وتخشـى التّقدّم بل تلفظه، لأنّها ببسـاطة، تجهل قـدرة الدّين على إصـلاح الأوضـاع المتدهورة؛ فمهمّته، بحسـبها، لا تتخطّى حدود المسـجد، وغايتـه حفـظ القرآن الكريم وتلاوته. يقول الإمام للبشـير: "إنّ القرآن في هذا الزّمان قلّت العناية به، ولن تُفلح أمّة يرتفع عنها كلام الله. صار النّاس يُفضّلون مواشـيهم لأولادهم بدَل الآيات البيّنات "[3]. كما تعبّر هذه المعارضة التّلقائيَّة

(1) يظـنّ بوغـرارة، مثـلًا، أنّ الخضـوع رديـف الضّعـف وأنّ الرّفض قرين القـوّة عندما يقول للسّائق: "يقول لا، القويّ، ونحن ضعفاء". ينظر: "نهاية الأمس"، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ص 62.

(3) المصدر نفسه، ص 59.

عـن جهـل الإمـام بواقع الحيـاة العصريّـة الّذي يتطلّـب تجديدًا في الوسـائل والمرافـق وتحديثًـا في الأدوار والمهام، حيث إنّه لا يستَسـيغُ فكرة " أن يترك النّـاس منـازل آبائهم وأجدادهم ومقابرهـم وكلّ ما تعوّدوه"[1]، ولا يرى ما هو أكثر قداسة من تعليم القرآن الكريم للأحداث.

وليس أعظم خطرًا على برنامج الإصلاح الاشتراكي من ابن الصّخري؛ فهو أشـدّ الخصوم أنانيّة، وأهولهم مكرًا، حيث يمتلك مجموعة من السّـمات تدفـع عنـه شـبهة الطّمـع والانتهازيّة، مـن ذلك مشـاركته في حـرب التّحرير بأمواله وأولاده، ومسـاهمته الماديّة في خليّـة الحزب، وتلاوته للقرآن الكريم كلّ مسـاء مـع الإمـام بالجامع، وتظاهـره بالتّواضع والطّيبـة، وتصنّعه للهدوء والوقار، وإبداؤه التّعايُش مع الحياة العصريّة الّذي تجلّى في أثاث بيته ولباس ابنته. ومن شـأن هذه الصّفات الظّاهرية أن تحولَ دون اكتشـاف النّاس لطريقة ابن الصّخري في توسيع أراضيه على حسابِ الفلاّحين. وتتمثّل هذه الطّريقة، الّتي تفطّن إليْها البشير عبر حـديثه مع بوغرارة، في قيام ابن الصّخري بإعطاء القمـح أو الشّـعير للفـلاّح مقابـل " أن يرهن له المدين قطعة أرض أو بسـتان كضمان لدينه "[2]. الأمر الّذي أدّى بالبشير إلى بلورة برنامج سرديّ ثالث دُفع إليـه دفعًـا، بعـد ما حـاول ابن الصّخري تشـكيل برنامج سـرديٍ مضاد يهدف فيه إلى معرفة نوايا غريمه ومآربه عن طريق اسـتدراجه إلى حوار أيديولوجيّ اختلطـت فيـه السّياسـة بالدّين والمصلحـة العامّة بالمنفعة الشّـخصية؛ فخمّن ابن الصّخري أنّ البشـير " إمّا أن يكون شـيوعيًّا فوضويًّا وإمّا أن يكون يسـاريًا متطرّفًا من هذه الشّـرذمة الّتي تنخر عظام المدن. وفي كلتا الحالتيْن فهو عدوّ تجـب مُحاربتـه ومُطاردتـه من هذه القريـة وإلاّ انتهى به الأمـر إلى فتح عيون النّاس "[3]. في حين، كان هدفُ البشـير من برنامجه الاسـتعماليّ محاجَجَة ابن

(1) المصدر نفسه، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ص 110.

(3) المصدر نفسه، ص 176.

الصّخـري حـول قضايا العمل والإصلاح الزّراعـي والتّوزيع العَادل للأراضي وإشهار كراهيّته للإقطاعيّين أمثاله.

ويوحي سلوك ابن الصّخري وحديثه بكفاءة معرفيّة تؤهّله ليكون ذاتًا عالِمة "تتصرّف، على مستوى التّعبير، بمكر وخداع "[(1)]، وفاعلًا مضادًا لمشروع البشير في القرية، وتُبوئُه درجة رفيعة بيْن النّاس الّذين يهرعون إليه في المسرّات والملمّات، ومنزلـة خاصّـة في قلب الإمام الّذي لا يتخلّف عن مصاحبته ومسـاندته. من هنا، تأتي صُعوبة تحقيق البرنامج السّرديّ الرّابع الّذي يَحمِل تحالف القدريّة والجهل والإقطاعيّـة علـى الاعتقاد بأنّ اسـتخدامَ البشـير للعجوز ربيحة في شـؤون البيت وتنظيـف المدرسَـة لا يختلف، إطلاقًا، عن اسـتخدام ابن الصّخـري لحفيدها في رعي الماشيّة، وأنّ العجوز لا تتحمَّل خطايا ابنها الّذي خان الوطن، مسْتشهِدًا بآية كريمة من القرآن العظيم يتوجّه بها إلى خصمه ابن الصّخري: "إنّ هذا هو الضّلال نفسه. أنت تقرأ القرآن وتـعرف أنّ الله يـقول: "وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى"... كان من حقّك أن ترشد النّاس بدَل أن تُجاريَ هواهم"[(2)].

وتقابـل هـذا التّحالفَ الّذي يعارض طموح البشـير فئة " تجلب المسـاعدَة بالعمـل فـي اتّجاه الرّغبة، أو بتسـهيل التّواصل "[(3)] مع واقـع القرية المنكفئ على نفسـه. ويمثّل كلّ من بوغرارة وصاحب المقهى دور المسـاعد للبشـير؛ إذ بعد أن أكرماه وأمّناه، أرشده صاحب المقهى إلى الأسلوب الّذي يضع حدًّا لتطاول أهل القرية عليه؛ فقال له بشـأن معارضتهم لاستخدامه العجوز ربيحة: "اعرض عليهم: إمّـا أن يجـدوا لـك اللّيلة امرأة للعمل بالمدرسـة من الغد، وثـق أنّهم لن يجدوا، لأنّ النّـاس هنـا يسـتخزون أن تعمل نسـاؤهم عنـد الغير، وإلاّ فأنت فـي حِلٍ من لومهم"[(4)]. وبينما تتّسم مساندة صاحب المقهى بالحِكمة والحذَاقة، تعتمد مناصَرة

(1) A.J. Greimas: "Du Sens; Essais Sémiotiques", p 175.

(2) " نهاية لأمس " ص 138.

(3) A.J. Greimas: "Sémantique Structurale; Recherche De Méthode".

(4) " نهاية الأمس"، ص 122.

بوغرارة على القوّة والعنف؛ فهو لا يتردّد في ترهيب النّاس وإعلان وقوفه بجانب البشـير في وجه ابن الصّخري ذاته عندما يُصارحه بقوله: "سـأقف إلى جانب سـي البشير مهما كان الحال. لن يخيفني مالٌ ولاَ سيف "[1].

ويرشَـح عـن أداء البشـير المعرفـيّ الّـذي يتأسّـس علـى أربعـة برامـج اسـتعماليّة وأداء ابـن الصّخـري المعرفيّ المضاد نوعٌ من اختـلال التّوازن في العلاقـة بيْـن الخصميْـن، حيث " يُمكـن أن يكون الواحد أو الآخـر مهيمِنًا أو مهيْمَنًـا عليـه، كذلـك؛ فـإنّ صِنف الموضـوع يخضـع للتّغيّر بحسـب الصّيغ المتميّزة للإسناد التّركيبي"[2]. ويظهر، من خلال تبادل موَاقع التّأثير والتأثّر، أنّ البشـير لمْ ينفعل بأوهام الجبريّة ومزَاعم الجهل وذرائع الوصوليّة، وإنْ أحزنه التّواطؤ ضدّ رغبته. ومن جهته، لم يأبه التّحالف بدعوات البشير إلى تحصيل العلم وإفشـاء العدل وتحديث الحياة، لأنّه يملك اسـتعدادًا فطريًّا لمقاومة أيّ إصلاح يُهشّم معتقداته ويَهدم مصالِحه ويَسلب مكاسِبَه، وإنْ أيقظت الدّعوات إحساسًا بالخطر وخوفًا من المستقبل في أعماق هذا التّحالف. وإذا كانت كفّة الهيْمنة متوازنة بين الشّـخصيات، فإنّ موضوع الرّغبة الأسـاس قد تنوّع بتنوّع البرامج السّـرديّة؛ فاضطرّ إلى ملامسَـة إشـكالات تؤلّف مواضيع رغبة فرعيّة تختبـر قيمتـه ومصداقيّته مثل القدريّـة وَالجهل وَالإقطاعيـة وَالتّآمر. أمّا الأداء الّذي يستنِد إلى المعرفة كموضوع صِيغة فقد أثبت عجزه عن استمالة النّفوس وتوجيـه العقـول نحو وضع جديد تلتحِم فيه القرية بالعقيدة الاشـتراكيّة؛ فهل يستطيع الأداء الذّرائعي تحقيق هذا الالتحام؟

يمتلك البشير قدراتٍ وطاقاتٍ جسديّة ومعنويّة تُمكّنه من القيام بفِعلٍ ماديٍّ يحوّل علاقة الهيمنة لصالِحه.ولا يُراد بالفعل الماديّ إقدام الشّـخصية على عراك جسديّ مع الخصم، بلْ تحويل الأقوال إلى أفعال، والحجج إلى حقائق[3]. وهذا

---

(1) المصدر نفسه، ص 141.

(2) A.J. Greimas: "Du Sens; Essais Sémiotiques " p 173.

(3) بادر البشـير إلى العمل اليدوي بعدما سـئم من التّفكير الفلسـفي العقيم. وتجلّى ذلك في

مـا دأب البشـير عليـه، حين اكتشـف حاجة المدرسَـة إلـى الماء؛ فتشـبّث بحتميّة سـدّ هذه الحاجة، واسـتعمل نفـوذه للتّعجيل بذلـك، ولم يلق إلاّ العـونَ والتّأييد مـن رئيـس البلديّـة والمهنـدس. وبالمقابِل، عمـل ابن الصّخري على إفشـال هذا المشـروع ببرنامـج سـرديٍّ مضاد يقوم علـى أداءيْن؛ الأوّل ذرائعـيّ يبتغي تحطيم مسـجد القرية، والثّاني معرفيّ يروم تلفيق تهمة تحطيمه للبشـير. وقد اهتدى ابن الصّخري إلى مِثل هذا البرنامج بمعيّة ابنه قدّور كاتب البلديّة الّذي عطّل مشروع نقـل الماء إلى المدرسَـة ردْحًا من الزّمـن. ويؤازر الإمام، دون علمٍ، هذا البرنامج حين يُلفي في اتّهام البشير فرصةً للنّيل منه وتأكيد الشّبهة به بدعوى أنّه " لا يصلّي ولا يذكر الله في حديثه كأنّ لسانَه يستثقل ذلك! "[1].

ويُفضي الصِراع بين الشّـخصيات إلى تحديد هويّتها السّـرديّة؛ فالبشـير يمثّــل الـذّات الفاعِلة المضْطَلعة بتحقيق موضوع الإصلاح الاشـتراكي الّذي يجتـثّ أسـباب تخلّف القرية، مُتّكِئًا على كفـاءة متماهيَّة مع إمكانات بوغرارة وصاحـب المقهى ورئيس البلديّة والمهندِس والأكاديميّة[2]، ومنطلقًا من وعي اجتماعـيّ يحثّ معتنقِه على ممارَسـة دوره التّاريخـي في عالـم مُكبّل بالقدرية والجهل والإقطاعيّة.

وينهَض بعض العوامِل بأدوار عامليّة " تتعيَّن بوضع العامِل في السِّـياق المنطقـي للسَّـرد (تعيينه التّركيبـي) وبتوظيفه الصّيغي (تعيينـه المورفولوجي)، ممّا يسمح بإمكانيّة التّقعيد النّحْوي للسّردية "[3]؛ فالبشير شخصيَّة فاعِلة، راغبة فـي الفِعل، عالِمة بصفته ومقتدرة عليه، مسـتعمِلة للآخر ومسـتعمَلة منه، غير مهيمِنة وغير مهيمَن عليها، وهي، فوق هذا كلّه، ذات باحثة لا تألو جهدًا ولا

محاولته تسييج تراب المدرسَة. ينظر: "نهاية الأمس"، ص 170.

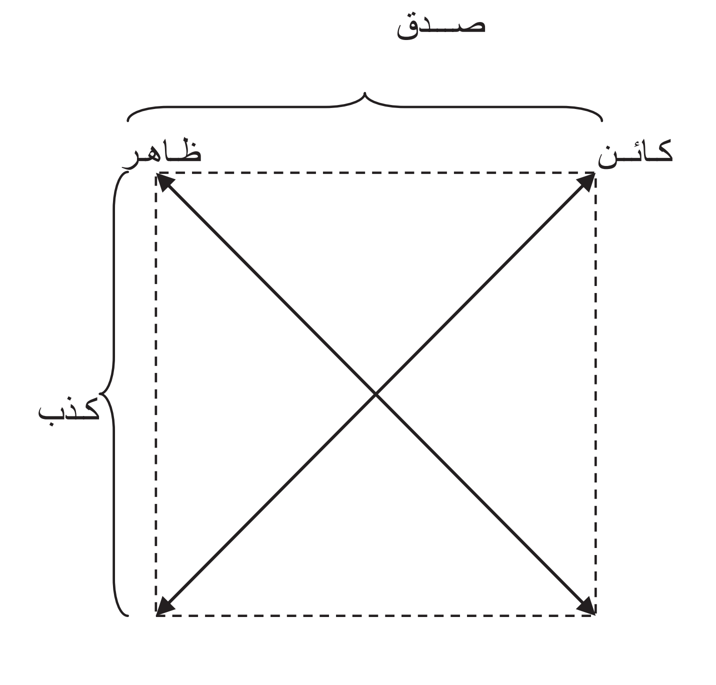
(1) المصدر نفسه، ص 208.

(2) تتمثّل مساعدة الأكاديمية للبشير في بذْلها الجهد لفتح مطعم بالمدرسَة، وقَبولهَا استخدام العجوز ربيحة. ينظر: المصدر نفسه، ص 190.

(3) A.J. Greimas: "Du Sens II; Essais Sémiotiques " pp 53, 54.

تدّخر طريقة أو وسيلة لتحقيق هدفها. وابن الصّخري شخصيّة فاعِلة في اتّجاهٍ مغاير، راغبة، عالِمة ومقتدرة كذلك، تطمح لاستعمال البشير وتستميت ضدّ استعماله لها، غير مهيمِنَة ولا مهيمَن عليها، لكنّها ذاتٌ غير باحثة لأنّها تكتفي بالتّرصّد والتّحسّب. وفي حين، يمثّل بوغرارة ورئيس البلديّة والأكاديميّة الذّات المقتدرة ماديًّا أو معنويًا، يمثّل أحمد صاحب المقهى والمهندس الذّات العارِفة فقط. أمّا الشّخصيات الأخرى، ومن بينها الإمام وبوغرارة عينه؛ فهي ذوات مضطهدَة قهرها الجهل والجبريّة.

ويرتبط حضور بعض الأدوار العامليّة بلُعبة الأقنعة[1]، حيث يرتدي ابن الصّخري ثياب الوطنيّة والطّيبة والتّسامح، ويُضمر العداء لكلّ تغيير يفضح العوْرات والمساوئ، ويكشف لقاء الإمام بالواقع العصيّ على الفهم حقيقته المتخفّيّة خلف رداء الورع والتّقوى. وإذا كان ابن الصّخري والإمام يجسّدان مقولة الكذب من خلال التّنافر الكبير بيْن ظاهريْهما وكينونتيْهما، فإنّ البشير يجسّد مقولَة الصِّدق بسبب الانسجام بين ظاهر كلامه وعملِه ووجوده القائم على النّظرة الاشتراكية للعالم. والرّسم الآتي يوضّح ذلك:



(1) ينظر: Ibid, p 55.

2-3- مرحلة المابعد:

تفترض مرحلة المابعد واقعًا جديدًا يكتنفه الاستقرار والتّوازن والتّماسك. وهو واقع مرهونٌ بأداء الشّخصيّة الّذي ينبني على كفاءة مثاليّة لا يمتلكها إلاّ من خَبِر الحياة وخَبِرته؛ فانبرى يبحث عن أسلوب أو أداة للانسجام معها بعدما أعيته الحلول السّهلة نظير العبث والجنون والانتحار. وترتطم الرّغبة الجامِحَة في الانسجام مع الحياة من خلال تقويم بعض اعوجاجها وإصلاح بعض أوضاعها بجدار مرصوص قوَامه القدريّة والجهل والإقطاع؛ جدار لن تهدم أركانه المتأصّلة في التّراب إلاّ ريح الاشتراكية العاتية الّتي تكشف العدو المتَلبِّس لبُوسًا مُحَافِظًا أو دينيًا أو وَطَنِيًا، وترفع عن القرية حجاب البراءة والفطرة اللّتين طالما تغنّت بهما الشّخصيّة. ولولا إصرار البشير على تعويض نقص القرية من حيث العلم والتّسامح والعدالة، لبقيت مرتعًا للخرافة والتّخلّف والوصوليّة، ولما اختلفت، حينئذٍ، عن المدينَة الّتي رمت به في أحضان العزلة والاستلاب. ويتجسّد هذا الإصرار من لدُن البشير لتحقيق الانسجام مع العالم في أفعال رئيسَة هي " إنشاء مطعم بالمدرسَة، توظيف العجوز ربيحة، إرسال معلّم يعوّضه"[1]. والواقع، إنّ الفعل الأخير لم يحسم موقف البشير من ماضيه الّذي دنّسه زواج رقيّة بالرّملاوي، بل ساهم في اغترابه وابتعاده عن المجتمع، ذلك أنّ الانسجام مع العالم يقتضي تطهير الماضي لبناء مستقبل أفضل؛ فهل تكتفي الشّخصيّة بهذه الإنجازات وتشدّ الرّحال إلى قرية ثانية لاستكمال مشروعها الإصلاحيّ كما خطّطت لذلك؟ أو تُواجه هذا العنصر الجديد الّذي ملأ عليها حياتها فجأة؟

إنّ الاكتفاء بالإنجازات الثّلاثة يولّد انسجامًا جزئيًّا ومؤقّتًا لا يحفظ البشير من السّقوط، مجدّدًا، في شرَك الانكفاء الاجتماعيّ والاختلال النّفسي. ومن ثمّ، فإنّ التّصالح مع الماضي هو اختبار تمجيديٌّ[2] يعبّر البشير بوسَاطته

(1) " نهاية الأمس"، ص 233.

(2) ينظر: A.J. Greimas: "Sémantique Structurale; Recherche De Méthode", p 196

عـن طبيعتـه الَّتي تأبـى النّفاق والكـذب؛ إذ لا يُعقل أن يأمر النّاس بالتّسـامح وينسَى نفسه. كما يؤكّد البشير بهذا الأداء أنّه جديرٌ بالانسجام الكلّيّ والحقيقيّ مع العالَم؛ فهو يعترف بينه وبين نفسه بهذا الاستحقاق لأنّ لا أحدَ سِواه قادر علـى تعرية النّفس وتنقيّة الماضي من الشّـوائب والأدران. وما ارتباط البشـير برقيّـة مـرّة ثانية إلاّ تثبيت لفكرة الانتماء للمجتمع الّذي خاصمه طويلاً. يقول البشـير: "لكـنّ القضيّة بالنّسـبة إليّ ليسـت قضيّة فراق ولقـاء، وإنّما هي قضيّة انتمـاء أو لاانتمـاء إن رميْت عرض البحر هذا الماضي، لأنّه دنّس، فلماذا إذن حاربت الاسـتعمار؟ "[1]. ويتجدّد هذا الانتماء بتجديد العهد بتحدّي الصّعاب والمشاقّ في قرى ما زالت تعيش حياة بدائيّة.

3 - سرد الأفعال :

يتمتّع الرّاوي بملكة سرديّة تتيح له رواية الأفعال على نحو يخدم المسار السّـردي الّذي حدّد مراحله مسـبقا؛ فيرتّب الحدث تارة، ويلحقه بحدث تالٍ لـه في الزّمن تارة أخرى، ويتكهّـن بوقوعه تارة ثالثة،... ويكاد يكون التّعاقب السّمة الغالبَة على سرد الأفعال في الرّواية، لكنّنا لا نعدم وجودًا لصيغ سرديّة تخلخـل زمنيـة هذا التّعاقب، وهي صيغ تشـكّل ما يُسـمّى بديمومة أو سـرعة النّـص الرّوائـي والتّرتيـب الزّمني، إلـى جانب التّضمين الّذي يُمثّل المسـتوى الثّانـي مـن مسـتويات سـرد الأفعال فـي النصّ. كذلـك، فإنّ سـرد الأحداث والوقائع لا يسـتوي دون وصف الشّخصيات والموجودات؛ فلا بدّ من فسحة تريـح القـارئ من عنـاء المتابعة والتّفكير، وإلاّ أصبح السّـرد باعثًا على الملل والنّفور.

3-1- التّعاقب:

يمتدّ زمن الأحداث في " نهاية الأمس " سبع عشرة سنة. وتخضع رواية

(1) " نهاية الأمس"، ص 238.

هـذا الزّمـن لأربع صيغ سـرديّة تكوّن كلّها سـرعة الرّوايـة؛ أي تلك " العلاقة بيـن ديمومـة القصّـة الّتي تُقاس بالثّواني، الدّقائق، السّـاعات، الأيّام، الشّـهور والسّـنوات، وطول النـصّ الّذي يُقاس بالسّـطور والصّفحات "[1]. وسـنحلّل، الآن، ثـلاث صيـغ هـي الحذف، الخلاصة والوقفة، فيمـا نفصّل الحديث عن المشـهد أيْن يتسـاوى زمن القصّة وزمن الخِطاب في المبحث الرّابع الخاصّ بعرض الأقوال.

يمثّـل الحذف الجزء المضمر من زمـن القصّة، إمّا لعدم أهميّته في بناء الحـدث، وإمّـا لروايـة تفاصيله في موضع آخر. وفـي الحاليْن، يحثّ الحذف القارئَ على إعمال مخيّلته لاستكناه أسباب حصوله وتخمين الوقائع المؤلّفة لـه. والحـذف فـي الرّواية واضـح بيّن يعبّـر عنه الـرّاوي بقوله مثـلاً: "ومرّت سـنوات أربـع مَـرًّا ليس بالسّـريع الذّريـع ولا بالبطيء الثّقيل، كانت سـنوات أمـل وانتظـار "[2]؛ فالـرّاوي يحدّد المـدّة الفاصِلـة بين خطوبة رُقيّـة وزواجها بالبشـير بأربع سـنوات كامِلـة دونما تفصيلٍ في أحداث هـذا الظّرف وتقلّبات هذه النّفس الّتي يبدو أنّها رضيت بالرّجاء والتّرقب واستسـلمت لحركة الأيّام العاديّة والمتشابهة؛ فالزّمن فاعِلٌ فيها بسعته وحجمه، وهي منفعِلة به بإرادتها وَرغبتها.

وتعـدّ الخلاصـة " سـردًا لعدّة أيّام، شـهور أو سـنوات مـن الوجود في بضـع فقرات أو صفحات دُون تفصيل الأفعال أو الأقوال "[3]. ومن خصائص الخُلاصة أنّها تُعيّن الظّرف وتحدّد الواقعة وترسـم ملامح الشّـخصية وأطوار النّفـس ببُطء شـديد، عكـس الحذف الّـذي يُجمِل ذلك كلَّه أو بعضَه بسـرعة كبيـرة[4]. يقول البشـير مخاطِبًا نفسـه: "لو عشـنا سـويًّا وجاءت معـي إلى هذه

(1) Gérard Genette, op. cit, p123.

(2) " نهاية الأمس"، ص 74.

(3) Gérard Genette, op. cit, p 130.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، ص 139.

القريـة لاحترقـت. كانَ طلاقنا كزواجنا مغامرة. أيْن هي الآن وأيْن أنا؟ تحاببنا لنتعذّب وتزوّجنا لنفترق. سبعة أشهر عشناها زوجيْن وسبع سنوات عشيقيْن! سـبع سنوات حرّرت شـعبًا بكامله ولم تكف لتحرير شـخصيْن أنانيين. كلانا أنانيٌّ. أنانيّتها في سبيل نموذج من الحياة وأنانيتي في سبيلِ مبدأ"[1].

أمّـا الوقفَـة فهـي تبطـئ زمـن الأحـداث وتعطّـل الحركـة فيـه لتصـف الشّـخصية والمسـرح الّـذي تجـول بجنباته. ويقتصـر الوصف فـي الرّواية أو يـكاد على المـكان الّذي يُلقي بظلاله الكثيفَة على البشـير؛ فيوحي له بالظّلمة والثّبـات والمـوت مثل مقهـى القرية، وبالبسـاطة والعوز والقناعـة نظير منزل بوغـرارة، وبالتّكلّـف وَالغِنـى والتّفاخـر مثل بيت ابن الصّخـري. لكنّ انغلاق هـذه الأمكنـة على نفسـها وعلى سـاكنيها ومرتاديها لا يحدّ مـن انفتاح القرية علـى الحيـاة وإقبالها على الحركة والتّغيير رغم جنوح أهلها جلّهم إلى الرّاحة والنّفاق ورضاهم بالفاقة والبطالة. الأمر الّذي دفع البشير إلى إيثار القرية على المدينـة لتجديـد العهـد بالحياة ووصل ما انقطع من أواصـر بينه وبين النّاس. ذلـك ما نستشـفّه من الوصـف الموضوعي الّذي يقارن فيه الـرّاوي بين إغراء القرية وإغواء المدينة. يقول الرّاوي: "كانت هذه العشيّة ممتعة بالنّسبة للمعلّم، فقد كان اتّصاله بالسّكّان مرضيًا فوق ما كان يقدّر. وأحسّ لأوّل مرّة منذ سنين طويلة بخفّة في الرّوح، ونشـاط في الجسـم، وتفتّح نفسيّ داخليّ إلى استقبال هذه الحياة الرّيفيّة الجديدة السّـاذجة الّتي لم تمسسـها تعقيدات الحياة المدنيّة وتشـابكها. [...] هـا هـي ذي تلـك الأصـوات القديمـة الّتي ألِفتها نفسـه في الطّفولة والشّباب وأحبتها، أخذت تعود إلى سمعه ونفسه فتملؤها حنانًا وحبًّا وتصل بينها وبين الطّبيعة في أجمل ما تمثّله من زقزقة عصافير، وثغاء خراف، وأصـوات أخرى كثيـرة يعرفها الرّيفيّ وحده، ويحسّ بها أكثر من غيْره. [...] ألم تصل به المدينة بالأمس إلى اليأس؟ ألم تراود ذهنَه عشرات المرّات فكرة

(1) " نهاية الأمس"، ص ص 127، 128.

الانتحار؟ ألم يكن ضالاًّ في متاهة هذا العبث؟ ألم يكن... "[1].

ويخضع سردُ زمن الأحداث في الرّواية، أيضًا، لِصِيغتيْن أخرَييْن تؤلّفان مفهوم التّرتيب الزّمني للنّص؛ ذلك الّذي يقوم على " مقابلة نظام ترتيب الأحداث أو المقاطع الزّمنية في الخطاب السّردي بنظام تعاقب هذه الأحداث أو المقاطع الزّمنية نفسها في الحكاية، بشكل صريح تدلّ عليه القصّة ذاتها، أو نستطيع استنتاجه عبر قرينة غير مباشرة أو أخرى "[2]. ولا تخلو الرّواية، رغم اعتمادها على الحكي المتسلسِل للأحداث، من اضطراب في ترتيب الزّمن بسبب العودة المتكرّرة إلى الماضي عن طريق استعمال صيغة اللاّحقة الّتي تعني " كلّ استدعاءٍ قائمٍ لحدث سابق للنّقطة الّتي نتواجد فيها من الحكاية"[3]. وتتّسم اللاَّحقة في هذا النّص بسمتيْن اثنتين، هما:

أوّلاً: تُعدّ اللاّحقة ذاتية لأنّها تروي وقائع ماضيّة ترتبط ارتباطًا مباشرا بحياة البشير الّتي تحفل بالنّضال والحبّ والشّوق والصّبر والتّفاؤل.

ثانيًا: ترد اللاّحقة في شكل ومضات ورائيّة تخيّم على ذهن البشير حين يعسعس اللّيل وتنشط الذّاكرة. يقول الرّاوي: "... وتُحلّق به الذّكريات من جديد: إلى تونس حيث حمل إليها جريحًا. ويعلم الله ما قاساه من أتعاب وأهوال حامِلُوه.. ثمّ إلى ألمانيا الشّرقية.. وتمضي الأيّام متشابهة في العلاج أوّلاً ثمّ في التّمرين على السّير، ثمّ في النّقاهة. وتطول الأيّام حتّى لكأنّها القرون! وتنقطع نهائيًّا أخبار الزّوج الرّؤوم وطفلها المنتظر [...] ويدبّ اليأس مع الأيّام إلى نفسه فيحتلّ ثناياها ثنيًا فثنيًا حتّى لاَ يبقى منها إلى الأمل في اللّقاء مقرّ. ويزهد في نفسه وفيما حوله. تحاول تلك الفتيات الشّقراوات الألمانيات تهوين الأمر عليه، وإدخال السّرور إلى نفسه ما وجدن إلى ذلك منفذًا [...] ولكنّ تحبّبهنّ وتقرّبهنّ ومحاولاتهنّ المستمرّة في التّخفيف

(1) المصدر نفسه، ص ص 17، 18.

(2) Gérard Genette, op. cit, p p 78, 79.

(3) Ibid, p 82.

وإرجـاع الأمـل إلى نفس مريضهنّ لـم يكن موفّقًا دائمًا. فقد كنّ ينجحن يومًا ويخفقـن أيّاما. كان المريـض متمرّد الرّوح عنيد الطّبع. وكانت زوجه الحُبلى البعيدة تقف حائلاً بينه وبين جميع النّاس! "[1].

وبينمـا تقطّـع اللاّحقـة أوصال الزّمن المسترسـل وتكسّـر رتابته، تمهّد السّـابقة لأحـداث الظّـرف القادم بالإشـارة أو التّنبّـؤ أو الرّؤيـا. ونُصادف في الرِّواية سابقتين ذاتِيتَيْن فقط؛ تومئ الأولى إلى المحن الّتي ستُثَبِّط عزيمة البشير وهمّتـه إنْ هـو لَم يَتَمَثَّل شـدّة سيارة " اللاّندروفير" في شـقّ الطّريق الملتويّة المحدّبة. وقد أرشـد السّـائقُ البشيرَ إلى مغزى هذا التّشابه عندما خاطبه قائلاً: "هـذه الطّريـق... أترى سيّارة " دس " إليكترونيـّة تسـتطيع السّـير معها؟ كلاّ. يجب لها سيّارة شحن أو " لاندروفير " مثل هذه ... كذلك مدرسة هذه القرية يجب لها معلّم " لاندروفير"!"[2]. وهو ما أثار سـرور البشـير الّذي راح يحدّث نفسـه: "قـد أكون أنا هـذا المعلّم لاندروفيـر... "[3]. في حين، تتكهّن السّـابقة الثَّانيَّـة بحـدوث مصائـب لرقيّة أو لزوجها البشـير. وهي مصائب استشـعرتها رقيّة بأنوثتها وفطرتها المجبولة على الوهن والخوف، إضافة إلى الحمل الّذي نـاءت بـه إلى حدّ الغثيان وضاعف من هواجسـها؛ هواجس تحقّقت بسـقوط زوجها جريحًا وسقوطها ضحّية لمأساة لم تحتسِب لها[4].

3-2- التّضمين:

تتضمَّـن روايـة " نهايـة الأمـس " قصصًا ثانويّة تتّصل بشـكل مباشـر أو غير مباشـر بالقصّة الإطار الّتي تسـرد الحياة الجديدة الّتي يعيشـها البشـير في القرية والصّعاب الّتي يتجَشّـمها في سبيل تحقيق أحلامه الثّوريّة. وَتتمثّل هذه

(1) " نهاية الأمس"، ص ص 33، 34.

(2) المصدر نفسه، ص ص 5، 6.

(3) المصدر نفسه، ص 6.

(4) يُنظر: المصدر نفسه، ص 75.

القصص المتضمَّنة في:

1 - قصّة ما قبل زواج رقيّة بالبشير.

2 - قصّة زواج رقيّة بالبشير.

3 - قصّة الحمل والوضع وآلام المخاض والفِراق.

4 - قصّة الاعتداء على رقيّة من قِبل جنود الاحتلال.

5 - قصّة إطّلاع الشّيخ حمّودة على الكارثة الّتي حلّت ببيته.

6 - قصّة استشهاد الشّيخ حمّودة.

7 - قصّة استشهاد العجوز سعديّة.

ويمتاز التّضمين في النّص بالصّفات الآتية:

أوّلاً: يقوم رَاوٍ واحد بسرد القصص الثّانويّة جميعها، وهو الرَّاوي نفسه الّذي يُطلِعنا على أحداث القصّة الرّئيسة.

ثانيًا: يجمل الرّاوي سرد القصص المتضَّمنة في الفصل الثالث من الكتاب ليتفرّغ لرواية القصّة الإطار في الفصول السِتّة الأخرى.

ثالثاً: يعتمد السّرد التّضميني على صيغة اللاّحقة الّتي تُورد أحداثًا ماضيّة تبدأ بخطوبة رقيّة وتنتهي باستشهاد العجوزيْن. وتنحو اللاّحقة، في ذلك، نحوا ذاتيًا تستدرك من خلاله الحالات الشّعورية الّتي تساور رقيّة على مرّ الأيّام واللّيالي والّتي تنضَح بالتّوجّس والجلَد والزّهد والشّوق والألم والأمل والسَّخَط والمرارة. كما تستدعي اللاّحقة نظرة العجوزين إلى الحياة والشّرف والإخلاص ممزوجة بالأسى والحماس.

رابعًا: تنحو اللاّحقة نحوًا موضوعيًا أيضًا؛ فهي تمنحنا أخبارًا هامّة عن حال عائلة البشير ومآلها، لكنّها تظلّ هامشيَّة بالنّظر إلى أنّ هذه الأخبار لا تؤسّس دعامة من دعائم الحاضر والمستقبل لأنّها بقيت سرًّا في نفس رقيّة. وبالتّالي، فإنّ اللّواحق أو القصص المتضمَّنة هي " استحضارات تنتهي إلى

حذف، بدون أن تنضمّ إلى القصّة الرّئيسَة"[1].

خامسًا: يهدف الرّاوي بجمع اللّواحق في فصلٍ قائمٍ بذاته إلى إظهار معرفته بتقاليد الزّواج في البيئة الرّيفيّة وعادات وضع الحمل وما يرافق ذلك كلّه من اعتقادات وترهّات. وهو حين يطرق موضوعات اجتماعيّة، لا يتخلّف عن تقديم أحكام أيديولوجيّة مسبقة يُدين فيها مفهوم الشّرف عند البدويّ مثلاً. يقول الرّاوي: "الشّرف بالمعنى القرويّ هو الّذي رفع الغِشاء نهائيًا عن بَصر الشّيخ حمّودة وبصيرته. لوْ لمْ تعتدِ عساكر الاحتلال على زوجة ابنه وتفعل فيها الأفاعيل لرُبّما تحمّل أنواع الإهانات الأخرى وأصناف الذّل الكثيرة الّتي يتعرّض إليها كلّ من احتلّ وطنه. تفكير الشّيخ حمّودة إذن كتفكير جيله تآكل من جرّاء سني الانحطاط الطّويلة حتّى أصبح لا يضمّ إلاّ بعض القشور الواهيّة والمسائل العامّة البسيطة المتّصلة بالحياة اليوميّة البدويّة اتصالاً وثيقًا كالمرأة والأرض والمال والدّين... "[2]

سادسًا: لا تحترم اللاّحقة التّرتيب الزّمني الّذي ينتَظِم التّضمين كأُسلوب سرديٍّ يحوي قصصًا فرعيّة متعاقِبة تعاقبًا سببيًّا ومنطقيًّا، تتدرّج فيها الأحداث من الحاضر إلى الماضي؛ إذ يُفترض أن يبدأ التّضمين في الرّواية بقصّة استشهاد العجوز سعديّة وينتهي بقصّة ما قبل زواج رُقيّة بالبشير.[3]

وبغضّ النّظر عن الثّغرات والخلاصات والسّوابق القليلة، والوقفات المتناثرة، واللّواحق المتواترة (الفصلان الأوّل والرّابع)، وأسلوب التّضمين (الفصل الثالث)، فإنّ الأفعال تتوالى على النّحو الآتي:

---

(1) Gérard Genette, op.cit, p 101.

(2) " نهاية الأمس"، ص 95.

(3) للاطّلاع على مصطلح التّضمين، يُنظر: Tzvetan Todorov: "Poétique De La Prose", p 78.

الـزّمـن	الـفـعـل
1950	رجـوع البشـير مـن فرنسـا واسـتئنافه الدّراسـة بقسنطينة.
01 نوفمبر 1954	زواجه برقيّة.
نوفمبر 1954	التحاقه بصفوف المجاهدين.
1954 – 1957	تردّده على البيت لزيارة أهله وزوجه.
1958	سـقوطه جريحًـا وذهابـه إلـى تونـس وألمانيـا الشّرقية ثمّ عودته إلى تونس.
جويلية 1962	رجوعه إلى قريته.
أواخر 1965	زواجه بناجيّة.
31 أوت 1967	وصولـه إلى القرية وإقباله على تحديّات وأهوال جديدة.
01 سبتمبر – 20 سبتمبر 1967	فتـح مطعم بالمدرسـة، توظيـف العجوز ربيحة، إرسـال معلّـم آخر إلى المدرسـة أو بقاء البشـير بالقرية لسنة واحدة بصُحبة زوجه رقيّة.
21 سبتمبر 1967	افتتاح المدرسَة.

4- عرض الأقوال:

لا يقنَع الرّاوي باصطفاء المسار السّردي الّذي تقطعه الشّخصيّة، وتخيُّر أسـلوب الحكي الّذي يُلاحِق حركاتها وسـكناتها فحسـب، بل يحتكر مساحة النّطـق المخصّصـة لهـا ويصادر صوتها الّـذي يعبّر عن حضـور " الآخر " في النـصّ. ويتـمّ ذلـك من خلال ثلاثة أنمـاط من القول، ينوب فيهـا الرّاوي عن الشّـخصيّة؛ فيسـرد خطابهـا الدّاخلي، أو يعـرض هذا الخطاب بأسـلوب غير

مباشـر أو أسـلوب غير مباشـر حرّ، أو ينقل خطابها بشـكل مسـرحيّ تتخلّله علامات تشـي بهيمنته على قصّ الأقوال. وعلى العكس من المسـار السّـردي وأسـلوب الحكي اللّذيْن تئنّ فيهما الشّـخصية تحت وطأة الفعل الموجّه نحو هدف محدّد والحكي المتناغم مع هذا الهدف، تفتح أنماط الخطاب المجال، قليلاً، أمام الشّخصيّة لتسمع صـوتـهـا إلى " أنا " الرّاوي الّذي يمسك بخيوط اللّعبة السّردية أو " الآخر " الّذي يمثّل الخصم أو الظّهير في سياق الأحداث. ونصبـح، عندئـذ، أمام لغتيْن اجتماعيتيْـن اثنتين؛ لغة الرَّاوي المؤسـلِبة، ولغة الشّـخصية المؤسـلَبة، وأمام وعييْن اجتماعييْن اثنيْن؛ وعي الأنا ووعي الآخر. وتتـراوح الأسـلبة بيـن السّـخرية والحيـاد؛ فـإذا تنافـرت لغة الـرّاوي عن لغة الشّـخصيّة سُـميّت الأسـلبة سـاخرة أو باروديا، وإذا انسـجمت معها سـميت الأسـلبة إيجابية أو محايدة. يقول باختين: "فالكاتب يستطيع أن يبالغ باروديا، فـي إيـراد ملامـح مـن " اللّغـة الجارية " بصرامة تقـلّ أو تزيد، كمـا يمكنه أن يكشـف بخشـونة، عدم ملاءمة تلك اللّغة لموضوعه. وفي أحيان أخرى، على عكـس الموقـف الّذي ذكرناه، يتضامـن الكاتب تقريبا، مع اللّغـة الجارية، أو يبتعد عنها قليلا، وأحيانا يجعلها ترنّ مباشرة بـ " حقيقته " أي أنّه يدمج تماما صوته بتلك اللّغة "[1].

4-1- الخطاب المسرود أو المرويّ:

يتقاسـم كلّ من الرّاوي والشّـخصية سـرد الأفعال وعـرض الأقوال في الرّوايـة؛ فبينمـا يُحيّـن الأوّل الوقائـع والأحـداث، يسـتدرك البشـير الأعمال والأحاديـث الماضيّـة عبر تيّار الوعي الّذي يعنـي " التّدفّق والجريان والحركة الدّائمـة للوعـي، فالوعـي في حركة دائِمـة لا تتوقّف إطلاقًـا، وهو يجري في فيضان وتدفّق لا تحدّه أفكار مرسومة على نحو منطقيّ. ونشاط الذّهن يجعل من غير الممكن أن تركّز حركاته على شـيء واحد لفترة طويلة حتّى ولو أراد

(1) ميخائيل باختين: "الخطاب الرّوائي"، ص 74.

ذلك، فالشّعور مستمرّ كالمجرى وهو متغيّر ومخيّر "[1]. ويحيط صوت الرّاوي، رغم ذلك، بصوت البشير الذّي تستفِزّه الذّاكرة، ويطغى خطاب الأنا على خطاب الآخر؛ فيطال حديثه النّفسي ويرويه بأسلوب محايد. والمثال التّالي يوضِّح ذلك: "كان يتحدّث وهي تبكي. وكان يشعر أنّ ذلك البُكاء يحفّزه أكثر على الإقدام والتّضحية ويُعطي لمهمَّته قداسة، ويُضفي على كلّ تصرّفاته رومانطيقيّة لم يعرفها الشّعر ولا الفنّ. كان يحسّ في تلك اللّحظات أنّه بطل ملحمة كُبرى، تتصارع فيها المسؤوليّة والحبّ والتّضحيّة والموت والحياة، والأمس والغد. وكان الظّلام الّذي يسود الحُجرةَ غير آبه بذبالة المصباح الغازيّ، أعطى للموقِف جوًّا دراميًّا رهيبًا ورائعًا"[2]. إنّ فعليْ " شعَر " و" أحسَّ " يستبطِنَان نظرة البشير إلى الجهاد، وهي نظرة لا يُعكّر صفْوَها الجوّ الدّرامي الّذي يجمعه بزوجه رُقيّة والدّموع الّتي تنهمِر من عيْنيْها. أَمَّا الأفعال " حفّز " و" أعطى " و" أضفى " و" تصارع " و" سادَ " فتعبّر عن الموقف التّصويري الّذي يقفه الرّاوي من هذا الاستبطان؛ فهو يُمجّد نظرة البشير بأوصاف رائِقة من قبيل الإقدام والتّضحيّة والقداسَة والرُّومانسية والملحمة والمسؤوليّة والحبّ والحياة والموت الّذي لا يعني سوى الفِداء والاستشهاد، حتّى يصِل التّمجيد بالرّاوي إلى إضفاء مسحة جماليّة بديعة على هذا الجوّ الكئيب.

4-2- الخطاب المعروض:

يختلف الخطاب الدّاخلي غير المباشر سواء ذلك الّذي يستدعيه البشير من الماضي أو ذلك الّذي يحيّنه الرّاوي في الحاضِر عن الخِطاب الدّاخلي المباشر بانصرافه إلى مناجاة الذّات الّتي " بالرّغم من أنّها أداء منفرد فهي تقوم أساسًا على افتراض وجود حضور أو جمهور مباشِر، فهي التّفكير بصوتٍ

(1) خليل رزق، المرجع السّابق، ص 117.

(2) " نهاية الأمس"، ص 32.

مسـموع "[1]. وتتأسّـس المناجاة، بهذا الشّكل، على الحوار بين " أنا " الحاضر و" أنـت " الغائـب الّـذي تمثّله شـخـصيّة كائِـنـة أو مفـترضة. وتقـع المناجاة تحـت تأثيـر الـرّاوي الّذي " لا يـرضـى بعرض الأقوال في جمـل متتابِعة، بل يُكثّفها، ويُدمجها في خطابه الخاصّ، ويُترجمها، إذًا، بأسـلوبه الخاصّ كذلك "[2]. ويتمثّل تأثير اللّغة المؤسـلِبة في تقييد كلام الشّـخصية بأفعال مثل " قال " و" خاطـب " و" حدّث"...، ووصف أغوار النّفس، ووضع علامات التّنصيص والاسـتفهام والتّعجّـب، وتـرك الفراغ بين الجمـل والعبـارات،... وهذا حال الخطاب المعروض الّذي جاء كلّه بأسـلوبٍ غير مباشـر. يقولُ الرّاوي: "أدرك أنّهـا تتألّم، وأنّ ثورتها تلك تُشـبه رعشـة الطّير الذّبيح فربَـتَ على كتفها ووِدّ لـو يقول لها بكلّ ما اسـتطاع صوته أن يؤدّيه مـن حنان وتلطّف: "إنّ الحياة يا ناجيّـة بِركـة مجهولة القرار، نسـبح فيها ونغطس أحيانًا ثمّ مـا نلبث أن يدفعنا الضّغط إلى السّـطح فنطفو، ويبقى القرار دائمًا مجهولاً. فإذا ما أوشـكنا على بلوغه يومًا فيَحُول بيننا وبينه الموت. نبحث عن قرار البِركة والسّـطح أجمل، فلِمَ لا نحـاول الاكتفاء بما يمنحنا إيّاه السّـطح من نـور؟ أتحبّين الغوص في حياتي؟ ثقي أنّه ليس فيها مَا يروق. إنّني رجل ممزّق العواطف لا يرجو منك أكثر من الصّداقة، فإن شـئت أخذ صداقتك منّي فلك ذلك ولكن تأكّدي أنّني سـأكون شـقيًّا آلاف المرّات. أنت لاَ تعرفين عنّي شـيئًا. ومن حقّك أن تعرفي الكثير ولكنّي لم أسـتطع أن أخبرك بِشـيء. فهل عواطفك النّبيلة لا تسـتطيع غفران هذا الذّنب الّذي قد أكون ارتكبته في حقّ صداقتنا؟ ثمّ ماذا تريدين أن أقول لك عن حياتي؟ إنّها بلا ماضٍ وبلا حاضرٍ، أمّا مسـتقبلها فلسـت أدري كيـف سـيكون..." "[3]. ويقول الرّاوي في مكان آخـر: "وتصفّحها مرّة أخرى، وقال في نفسـه: "لا يمكن أن يقع تشـابه من هذا النّوع! قد يتشـابه الاسـمان

(1) خليل رزق، المرجع السّابق، ص 129.

(2) Gérard Genette, op. cit, p 192.

(3) " نهاية الأمس"، ص ص 40، 41.

أو اللّقبان أو اسـما الأبويْن... أمّا هكذا فلا. يجب أن أتحقّق من الأمر. لكن مسـتبعد جدًّا أن تبقى حيّة، وتأتي إلى هنا، وتتزوّج حركيًّا خائنًا!... إنّه البلاءُ نفسُـه إن صحّ ذلك. لكن فريدة... نعم فريدة. سـمعت بميلاد بنتٍ لي... هل تكون هي؟ ولماذا لم تسجّل في بلديتنا؟ لا يمكن. إنّه تشابه فقط. لكن يجب أن أتحقّق من الأمر. يجب أن أسـتدعيَ هذه المرأة إلى هنا. ذلك هو السّـبيل الوحيـد للخـروج من هذا الشّـكّ الفجائيّ، إنّ الأمر يسـتوجب ذلك... لا بدّ، لا بدّ..." "[1].

ويتَميَّز هذان المقطعان بالسِّمات الآتيّة:

1 - يتوجّه المتلفّظ في كلا المقطعيْن إلى مخاطَب غائب؛ الأوّل تمثّله شـخصيّة ناجيـة الحاضـرة في ذهن البشـير أثناء حـواره الدّاخلي، والثّانـي تمثّلـه شـخصيّات محتملَة كثيرة. ومع ذلـك، تقفز صورة رقيّـة إلـى ذهن البشـير كلّما ألّح عليه السّـؤال وأرّقـه التفكير. إنّه يسـتدعي صورتها، قبل أن يسـتدعيَ شـخصهَا للخـروج من دائرة الشكّ الّتي تعبث به.

2 - يؤسـلِب الرَّاوي قول الشّـخصيّة بأسـلوبه الخاصّ الّذي يظهر في التّمهيـد للخطـاب بعبارة " وَوَدَّ لو يقول لهـا " في المقطع الأوّل، وعبـارة " وقـال فـي نفسـه " فـي المقطع الثّانـي. ويصـوّر الرّاوي صوت الشّـخصيّة الّذي ينوء بعواطف مضطربة؛ فيتمنّى كما يتمنّى البشـير أن يكون رحيمًا بمشـاعر ناجية المرهفَة، ويرجو كما يرجو الآخـر أن يتطهّـر من الأفـكار المريبَة باسـتدعاء رُقيّـة. إضافة إلى ذلـك، يضع الرّاوي علامات اسـتفهام أيْنَ يُمكن أن يكون حديث البشير خبريًّا لا إنشائيًّا، ويصمت في بعض اللّحظات حيث يُمكن أن يتدفّق مجرى الأفكار لديه بلا توقّف ولا تقطّع.

(1) المصدر نفسه، ص 221.

3 - تتّصف الأسلبة بالحياد، لأنّها تتفاعل مع أسلوب الشّخصية تفاعلاً إيجابيًّا؛ فالرّاوي يتعجّب كما تتعجّب الشّخصيّة، ويأمل ما تأمله الشّخصية، ويحترم خصوصياتها حينَ يسرح بها الفكر في عوالم بعيدة.

4 - قد نتسَاءل: لماذا يُحدِّث البشير نفسَه في مقاماتٍ تفرض الجهر بالقول والرّأي؟ والجواب عن هذا التّساؤل يكشف مدى حرص الرّاوي على صورَة البشير الّتي يطبعها الاتّزان الفكري والأخلاقي؛ فهو يُخرس لسانَه حين يروم الجهر بالغِلظة تُجاه ناجية، ويُخفِض نبرتَه حين يريد أن يرتفع بالتّطّرف تجاه رقيّة، ويكتم صوتَه حين ينبغي الإفصاح عن كراهيّته لابن الصّخري في مقامٍ يتطلّب الهدوء والحِكمة[1]، ليصل به إلى مستوى الكمال الإنساني الذي يؤهّله للاضطلاع بمهمّة الإصلاح والتّغيير.

4-3- الخطاب المنقول:

يفصّل المشهد الدّرامي الأعمَال والأقوال عكس الخُلاصة، ممّا يتيح معرفة فلسفة الشّخصيّة ونواياها، ونظرتها للآخر عبر طريقة حديثها إليه، ومدى تناغم خطابها مع صفاتها الّتي قد تُستشفّ من عرض الأقوال وليس من سرد الأفعال وما يتخلّله من وصفٍ للذّوات. ويُعدّ البشير طرفًا فاعلاً في الحوارات جُلّها الّتي فاقَت الأربعين مشهدًا، حيث ينساق فيها خلف الطّرح الأيديولوجي حتّى مع أبسط النّاس وأقلّهم وعيًا بالسّياسة. يقول الرّاوي: "تحيّر بوغرارة فعلاً من كلام المعلِّم، فبقدر ما هو واضِح ومُصِيب بقدر ما هو محيِّر. وقال

(1) يُخاطِب البشير نفسَه ردًّا على ادّعاء ابن الصّخري بأنّ الحياة في القرية شاقّة: "شاقّة على الأشقياء ليس عليك". ويخاطب نفسَه، كذلك، حين يزعم محدّثُه أنّ التّعوّد والأرض هُما سببَا بقائه بالقرية: "تكذب، لَن تقلعك المدافع من هنا". يُنظر: المصدر نفسه، ص ص 136، 137.

كَالمُدافع عن ابن الصّخري:

- لم يرغم النّاس على رهن أراضيهم ولا على بيع قمحه لهم.
- كذلك كان يفعل المعمّرون الأذكيّاء.
- إنّه رجل وطنيّ لم يخن أبدًا.
- ولكنّه إقطاعيّ.
- لم أفهم ما تعني.
- حبّه للوطن حبّبه في الاستيلاء على أراضي مواطنيه!
- أنـت لا تعـرف الرَّجـل. إنّـه كريم بل أكثر مـن ذلك. إنّـه الوحيد في هذه القرية الّذي يدفع اشـتراكَه للحزب فـي الخليّة الموجُودة بالقرية المركزيّة.
- ضحك البشير عاليًا وقال:
- إذن هو من مناضِلي الحزب في هذه الخلية؟
- ليس مناضلاً ولكن مشتركًا.
- ويُمكن أن يُصبح رئيس بلديّة لو يُرشّح نفسَه، أليس كذلك؟
- هو لا يريد ذلك. لكن ابنه سي قدّور هو أمين البلديّة.
- ذلك أحسن. الرّؤساء يتبدّلون أمّا الكاتِب فيبقى... طبعًا هو يعرف ما يُريد من البلديّة...

تعجّـب بوغـرارة من تحامُل المعلِّم على رجل لا يعرِفه، وكان في نفس الوقـت يحسّ في قرارة نفسـه كأنّ غشـاوة ما أخذت تزول علـى ذهنه، وأخذ يُـدرك إلـى حدٍّ ما، ما يفصل بيْن القـارئ وغير القارئ. لم يتنبّه أبدًا قبل اليوم إلـى أنّ رئيـس البلديّة يتبـدّل بينما الكاتب في بلديّة ريفيّـة يكاد يكون هو كلّ شيء. مع أنّ ذلك هو الواقع"[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص ص 111، 112.

يربـط هذا الحوار بيْن البشـير وبوغرارة في سـياق معرفـيّ غير متكافئ، يصبـغ علـى الأوّل خبـرةً بشـؤون السّياسـة والمجتمـع بوصفـه مثقّفًـا ثقافـة اشـتراكيّة، ويسـلب الثّاني هذه الخبرة بصفته مجاهدًا متطرّفًا لا يعرف إلاّ لغة السّلاح والعنف(1). لكنّ الرّاوي يتعاطف مع بوغرارة حين يُحيِّره كلام البشير، ويتعجّـب مـن تحامُلـه على ابـن الصّخري الّذي ينبـري للدّفاع عنـه، ويخونه الذّهـن فـي التّفريق بين الواقع والوهم؛ فيجعل نِقاشـه مع البشـير سـببًا لرفع الغِشاوة عن بصيرته ليمِيزَ الخبيث من الطّيب. ويثني الرّاوي، في الوقت نفسه، على كلام البشـير ويُباركه؛ إذْ يَسِـمه بالوضوح والصّواب، ويجعل ضحِكه من حديث بوغرارة علامَة من علامات فطنته وحِذقه.

وترتفـع حـدّة اللّهجة " الأيديولوجيّة " عند البشـير حتّى يَخْفُتَ وهَجُها وتضْعُـفَ حُجّتها أمام إصـرار اللّهجة المقابِلة على الإثارة والتّأثير، مسـتعملةً الدّيـن جـزءًا مـن خطابها الأيديولوجـي، محمّلةً إيّـاهُ ما لا يحتمـل. ويتدخّل الرَّاوي قاطعًا انسِيابَ الحوار بين اللّهجتيْن، ليوجِزَ ملْمَحًا نفسيًّا من حين إلى آخـر، دون أن يحكمَ على مضمـونِ الأيديولوجيّتيْن مباركًا أو مكابرًا. ذلك ما نتبيّنه من المـشهد الآتي: "لم يرقْ ابن الصّخري هذا التّهجّم ولكنّه كظم ذلك وقال:

- ليست لي خُصُومة مع أحد والحمد لله.
- ورأى البشير أن يغيظَه فقال:
- أتدري أنّ الحكومةَ بصدد إعداد ميثاق الإصلاح الزّراعي؟
- وماذا يهمّني ذلك؟
- ومن يهمّ إذن؟

(1) يبـرز عنـف بوغـرارة فـي مواقف محمومة بالتّناقض والصّـراع مع أهل القرية خاصّة، وهو عنـف كلامـيّ يحمـل فـي تضاعيفه سـبابًا وشـتمًا ويهدف إلـى التّهديد والتّرهيـب. ينظر: المصدر نفسه ص ص 118، 121.

- إنّ هذه القرية أرضُها لا تُسمن ولا تُغني من جوع.
- كلّ القرى الجزائريّة التّليّة كذلك. ولذلك لاَ بدّ من الإصلاح الزّراعي.
- وماذا فعل التّسيير الذّاتي بالأراضي الخصبة؟ ألمْ يُصيِّرها قاعًا صفصفًا؟
- التّسيير الذّاتي ناجح. وإذا كان هناك فشل فلن يعود إلى العمّال.
- لمن يعود، إذن.
- للمتآمرين على فشله. الّذين يخشوْن الإصلاح الزّراعي بعده. ألا تخاف من الإصلاح الزّراعي.
- ولماذا أخافه ما دُمْت متحقِّقًا أنّه لن ينجح.
- وإذا نجح؟
- لا يمكن.
- لماذا لا يُمكن؟
- لأنّه يُخالف طبائع الأشياء.
- فهل من طبائع الأشياء أن يملك شخصٌ أكثر ممّا تملكه قرية مجتمعة؟
- أصابع اليد الواحدة ليست متساويّة. والله خلق الغنيّ وخلق الفقير. قال تعالى: "**وَالله فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ**". لم أقل هذا أنا.
- أكمل الآية...
- هذه هي الآية.! إنّها كاملة.
- لا. الله يقول بعدها: "**فَمَا الَّذين فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءُ** " أفهمت؟ سواء؟
- إنّك تحفظ القرآن، فلماذا إذن لم تقرأ معنا البارحة؟
- حفظت القرآن لأُحَاجِج به أمثالك، لا لأقرأه على الأموات.
- تحاججني! ولماذا! أيّ شيء بيني وبينك؟

- بيننا أنّك غنيّ وأنا أكره الأغنياء، ليس إلاّ.
- ولماذا تكره الأغنياء؟
- لست أدري.

استضعف ابن الصّخري جواب البشير، واغتنم الفرصة ليقول:

- أرأيت؟ إنّ الأغنياء ليسوا سواء. فيهم الصّالح وفيهم الطّالح. إن لاقيت ظُلمًا من غنيّ فلا ينبغي أن يعمّ حقدك جميع النّاس. أنا شخصيًّا لا أعرفك، ولا أعرف عنك شيئًا، ويسرّني أن أقدّم لك كلّ عونٍ. لقد كنتُ صادقًا عندمَا اقترحت عليك المجيء إلى عندي، بين أولادي. أؤكّد لك ذلك، إنّني يسرّني كثيرًا أن أرى رجلاً مثقّفًا مثلك من أصفِيائي"[1].

لماذا، إذًا، وقف البشير حائِرًا متلعثِمًا أمام سؤال ابن الصّخري؟

5 - الرّؤية السّردية والصّوت الأيديولوجي:

إنّ حرصَ الرّاوي الشّديد على إحكام بنية الشّخصية، وإثارة فعلها، وأسلَبة قولها، يدلّ على رؤية سرديّة عليمَة ترى الأمور من الخلف؛ فالرّاوي يُدرك أسرار رقيّة، وطموح ناجيّة، وخطط ابن الصّخري، وجهل الإمام، ونقص الوعي السّياسي عند بوغرارة، وحكمة أحمد صاحب المقهى، ونفاق أهل القرية معظمهم،... ويدأب على رواية، هذا كلّه، بأسلوب لا يُفوّت شاردة أو واردة، وبصوتٍ مركزيٍّ متخمٍ بالأيديولوجيا، تنطق به شخصيّة البشير المنزّهة عن كلّ وصفٍ يحطّ من قُدرتها على ممارسَة وظيفتها المذهبية في عالمٍ غارقٍ في الأوهام. ولكن، أليست الأيديولوجيا الّتي ينادي بها البشير قولاً ويُكرّسها عملاً وهمًا، ما دامت ليست ملكًا مشاعًا بيْن الشّخصيات؟

إنّ فعلَ البشير وخطابَه المسنديْن له من لدن الرّاوي يفصحان عن خلل

---

(1) المصدرُ نفسه، ص ص 171، 172، 173.

فكريّ يعتور رؤيته للوجود؛ فالأوّل يشي بطغيان الفرديّة على سلوكه، ذلك أنّ البشير " يتخيّل نفسَه مركز العالم. فالأحداث منه تنطلق وإليه تعود في النِّهاية أو هُـوَ وحده القادِر علـى إنتاج الفعل الثّوري لأنّ الآخرين عاجزون عن فعل ذلـك لأنّهـم غير مثقّفين "[1]. ويسـعى الفِعل الثّوري ذو النّزعـة الفرديّة إلى لَمِّ شَتات المجتمع الّذي مزّقه الصِّراع أيّام حرب التّحرير والخِصام حول السّلطة والغنائـم فـي فجر الاسـتقلال، بالحدّ مـن وصوليّة الإقطاعيّ ابـن الصّخري، ودعـوة الشّـيخ إلـى لعـبِ دوره التّاريخـي، وبـثّ الوعي السّياسـي في ضمير بوغـرارة، وإدمـاج رقيّـة وربيحة فـي المجتمـع، والدّعوة إلى التّقنيـة لتُمارس الدّائرة والبلديّة والأكاديميّة أدوارها الفاعِلة في تقدّم المجتمع،...

ويقف الرّاوي موقفًا ساخرًا من البشير، معيبًا عليه تصوّره للحياة. يقول الـرّاوي: "كان في مسـلكه ذاك الموصِل إلى الجامـع وأفكاره لا تنفكّ تُضايِقه بمناسَـبة وبدون من مُناسَـبة. وكان ينظر إلى الأشياء وإلى الوطن بالقِياس إلى آرائه وأفكاره هو، فكأنّ أعمار الشُّعوب تُقاس بأعمار الأفراد وحياتها بحياتهم ! "[2]. ولـولَا إضفَـاءُ الرّاوي ميْسـمًا جماعيًّا على فعل البشـير الثّوري بالتماس العـون من بوغرارة وصاحب المقهى والسّـلطة الحاكِمـة، لأوقعته الفرديّة في براثن الحلْم والتّمنّي كما فعلت بالطّاهر في " ريح الجنوب".

أمّـا خطـاب البشـير بمختلف صيغِـه فينمّ عن خلـل فكريّ آخـر يتعلّق بالتّعصّـب ضـدّ الهيمنـة الإقطاعيّة الّتـي يمثّلها ابن الصّخري، ذلـك أنّ أقواله الأيديولوجيّـة تصـبّ كلّهـا في بوتقـة الدّعوة إلـى تبنّي النّهج الاشـتراكيّ في معالجة قضايا المجتمع، وأُولاها الإصلاح الزّراعي الّذي تسهر الحكومة على إعداد ميثاقه. في حين، تدور القضايا الأخرى من قدريّة وجهلٍ وتخلّف وبطالة وفقر في فلَك قضيّة الأرض. وحول هذه المسألة بالذّات، تجلّت حيرة البشير وتلعثمـه الفكريّـان أمام رزانة ابن الصّخري وسـداد رأيه رغم مُدَارَاته لتعصُّبه،

(1) واسيني الأعرج، المرجع السّابق، ص 256.

(2) " نهاية الأمس"، ص 58.

هو الآخر، ضدّ الاشتراكيّة وما تُمثّله من خطرٍ داهمٍ في المستقبل القريب أو البعيد؛ إذ إنّ البشير لم يتمالك نفسه حين أسفَر عن مَقْتِه للأغنياء، مساويًا، بذلك، بين الثّريّ والإقطاعيّ؛ فالثّريّ هو إمّا إقطاعيّ استولى على أراضي الغيْر بدون وجه حقّ، وإمّا رأسماليّ يكنز الذّهب والفضّة على حساب الأجير.

ويذهب الرَّاوي مذهَب البشير، مع أنّه وطّن نفسه على الحياد تُجاه خطاب ابن الصّخري خاصّة لما يحمله من خِبرة ودهاء، في التّعصّب للأيديولوجيا الاشتراكيّة بوصف البشير بأجمل الصّفات والشّيم، وبتصوير أنانيّة ابن الصّخري أسمجَ تصوير وأبشَعه، لتصنيفه في خانة الشّخصيّات المتآمرة على النّظام القائم؛ فهو يسلب أرض الفلاّح مستغلاًّ حاجته للبُرّ أو الشّعير، ويُعيق نقل الماء إلى المدرسة حتّى لا تنضب العيون الّتي تسقي بساتينه، ويرجو عدم نجاح الإصلاح الزّراعي لكي لا تؤمّم أراضيه، ويحطّم مسجد القرية لتقع الشّبهة بالمعلّم ويتخلّص من خطورته.

كما يجعل الرّاوي تعصّب البشير، الذّي هو تعصّبه أيضًا، ضدّ ابن الصّخري فقط. في حين، يُضفي على نظرته للآخرين كثيرًا من التّسامح والتّثاقف والتّعاطف. ذلك ما يتبدّى من خلال تفتّح البشير على الحضارات الأخرى كما تعكسه السّهرات الّتي " كان يتخلّلها في كثير من الأحيان نقاش أدبيّ رفيع. يتناول الأدب في أمريكا وأوروبا وروسيا... فإذا الأسماء المجهولة لدى البشير في عالم الأدب تُصبح آثارها تضايق الآثار العربيّة، بل تطغى عليها"[1]. ويتبدّى، أيضًا، من خلال رأفته بالنّاس رغم إيمانهم بالجبريّة وإيغالهم في الغيبيات وتحاملهم عليه حين وظّف العجوز ربيحة. يقولُ البشير لبوغرارة: "هم في حاجة إلى توعيّة لا إلى الذّبح "[2].

لكن، ما أحزن البشير، كثيرًا، هو سلبيّة الإمام وتحالفه مع ابن الصّخري، وهو الّذي كان يأمل أن يشاركه همّه وحلمه. ومع أنّ البشير كان داعية إلى

---

(1) المصدر نفسه، ص 129.

(2) المصدر نفسه، ص 121.

الاشـتراكيّة واعتمـاد التّقنيـة، إلاّ أنّـه لم يجرؤ على طعن الدّيـن، ولـم يتجاهل دوره في مناهضة التّخلّف[1]، بل انطلق يحدّد للمسجد تصميمًا وأداءً جَديدَيْن: "وخطـر ببالـه: أنّ المسـاجد الّتي كانت في زمان مـا دورًا للثَّقافة أصبحت في هـذا العصـر بيوتًا للجهل ومحاربة كلّ تطورّ. فإذا كان لا بدّ من إبقائها فينبغي أن تصمّـم تصميمًـا جديدًا حتّى فيما يتعلّق بهندسـة بنائها، بـأن يُقام فيها مثلاً إلـى جانـب المصلّى أقسـام عصريّـة للتّعليم وقاعـة للمحاضـرات والدّروس العامّة والعرض السّـينمائي... ويكون المشـرف عليها مهما كان عنوانه منشّطًا ثقافيًّا"[2]. ويمثّل هذا التّحديد لمعمار المسجد ووظيفته تفسيرًا معيّنًا للدّين من الوجهة الاشتراكيّة؛ فهو " ثقافة " ما دامت مهمّته تعليم النّاس في إطار مكانيّ يشـرف على " حراسـته" شـخص " ثقافيّ " وليس " مثقفّ"، لأنّ المثقّف يؤمن بالعلم لا بالغيب، وتغنيه الحياة الدّنيا عن الآخرة. ومن ثمّ، يصبح الدّين فائضًا عـن الحاجة، يلتفت إليه البشـير حين يـروم مناظرة ابن الصّخري ومحاجته، ويفسّره تفسيرًا طبقيًّا حين يستغلق عليه الإصلاح. يقول البشير: "لن يتأتّى أيّ إصلاح عن طريق الدّيمقراطية في شعب جاهل. لقد أصاب مالك عندما وضع قاعدتـه: "يجـب قتل الثّلث لإصلاح الثّلثيْن". لـم تكن ولن تكون الدّيمقراطيّة في يوم من الأيّام صالحة لبناء الاشتراكيّة في شعبٍ جاهلٍ"[3].

وبينما تقف الاشـتراكيّة موقفًا ملتَبِسًـا من الدّين، تقف الإقطاعية موقفًا محايـدًا منه؛ فتمجّده وتعظّمه ليكون لها عضـدًا في تحقيق مصالحها الطّبقيّة، ذلك أنّ " الأسرة الكبيرة تقود رأسًا إلى بروز الإقطاعيّة في المجتمع الزّراعي والقبلـيّ، والرّأسـماليّة البورجوازيّـة فـي المجتمـع الحضـري، والطائفيّـة في

(1) يرى عبد الله العروي أنّ " داعية التّقنية لا يحسّ بأيّة حاجة لِتفسير المعتقد أو تحويله عن معنـاه التّقليـدي، بـل هو يتجاهله بكلّ بَسَـاطَة، بما أنّـه لا يقرّر في الواقع قوّة ولا ضعفًا". ينظر: عبد الله العروي: "الأيديولوجيّة العربيّة المعاصرة"، ص 55.

(2) " نهاية الأمس " ، ص 63.

(3) المصدر نفسه، ص 124.

الحالتيْـن، نظـرًا لحاجتها إلى العصبيّـة الدّينية، إذا اسـتحالت العصبيّة القبليّة، كوسيلة لتماسكها من خلال مناصبَة الخارج العَداء والحذر، وهي لذلك عقبَة أمام التّغيير في اتّجاه تحرير الإنسان "[1]. ويعبّر العَداء والحذر عن أيديولوجيا سياسـيّة لا تعتـرف بحـقّ الآخر فـي التّميّز وطموحه في السّـيادة. وهذا وضع الأيديولوجيا الاشتراكيّة الّتي تكدّ للمحافظة على أركان الدّولة الحديثة العهد بالاسـتقلال ونظامها السّياسـي الفتيّ الّذي يتربّص به العدوّ السّـافر والمستتر. ومـن ناحيتها، تدافع الأيديولوجيا الإقطاعية عن وجودها بأدوات عتيقة تتمثّل في شراء الذّمم وتلفيق التّهم.

ويبـدو، واضحًا، أنّ الطّرح الأيديولوجي في الرّواية قد نبذ "البكاء على الأطـلال" وأسّـس بديـلاً ممكنًا للواقع القائم الّذي يطفح بالفسـاد والجشـع، وذلـك بتصويـر الوعي الثّوري الاشـتراكي كمنقذٍ للجماعة مـن الوعي الفعليّ المهترئ، وكمحرّرٍ للإنسـان من السّـلبية والأنانيّة والخمـول، وكمبرّئٍ للزّمن السّياسـي من الإهمال وسـوء التّدبير، لأنّه زمن يقوم على دعائم رئيسـة، هي: الوعـي بتعارضـات المجتمع البرجوازي، والتّحضّر الّـذي ينهض على العلم، والرّؤية العصريَّة للدّين[2].

وإذا كان البشـير مُجسِّـدًا للوعي الثّوري الاشـتراكي، وممثّلاً للإيجابيّة والجماعيّـة والمبـادرة فيـه، بتثمينٍ من الـرّاوي، وحيادٍ منه يَدْنـو من الانحياز الأيديولوجـي، فـإنّ الذّود عن الزّمن السّياسـي من خصومه هو من اختصاص المؤلّف الّذي راح يثني على قدرة الوعي الثّوري الاشتراكي على إدراك الوعي الزّائـف الّـذي تنتجـه السّـلع الاسـتهلاكية في المجتمعـات الغربيّـة، وإصرار

---

(1) مصطفى حجازي، المرجع السّابق، ص ص 117، 118.

(2) لـم يكـن الإلحـاد عنصـرًا من عناصر أيديولوجيّة الزّمن السّياسـي كما يعتقد محمّد بشـير بويجرة، بل كان دأَب السّلطة تجديد الرّؤية الدّينية للعالم بما يناسِبُ أيديولوجيّتها. ينظر: محمّد بشير بويجرة: "بنية الزّمن في الخطاب الرّوائي الجزائري 1970 – 1986؛ المؤثّرات العامّة في بنيتيْ الزّمن والنّص"، ج 1، ص ص 155، 156.

الحكومة على تنفيذ المشاريع رغم العراقيل الّتي يُسبّبها المندَسُّون في السُّلطات العموميَّة من موظّفين وإداريين وَبيروقراطيّين، ورغم جمود النّاس الّذين " يودّون أن تقوم الحكومة وحدها بكلّ شيء، وأن ترضي كلّ واحد ولو على حساب الآخرين. وبما أنّ ذلك غير ممكن فهم يُفضّلون حياتهم تلك وانتقاداتهم لكلّ مسؤول على أن يُساهموا في عملٍ جماعيٍّ"[1].

ويريد المؤلّف أن يرتفع بالثّورة عن معناها التّقليدي المرتبط بالشّرف الّذي عرفه الأمير عبد القادر ورفاقه في الكفاح[2]، ليصل بها إلى ضرورة التّطهّر من أخطاء الماضي الّتي دفعت ابن الرّملاوي إلى الخيانة والعمَالة لفرنسا انتقامًا لموت أبيه ظُلمًا، حيث " نزل بالقرية ذات مساءٍ جمع من المجاهدين فاستضافهم [الرّملاوي]، وكانت النّاس لم تتعوّد بالحرب وبالمجاهدين، كانوا يخافونهم، ومن الغد مضوا في سبيلهم. وبعد أسبوع أو عشرة أيّام جاء فوج آخر من المجاهدين، وسألوا هل بالقرية جماعة يدّعون أنّهم مجاهدون؟ فأُخبروا بأنّهم قضوا ليلتهم عند الرّملاوي وأنّه قدّم لهم كلّ المساعدات الممكِنة فصرَّحوا بأنّ تلك الجماعَة خائنة منشقّة عن الثّورة، هي جماعة مصالي. فاستدعوا الرّملاوي وسألوه فأخبرهم بالحقيقة. وقال لهم: إنّه أعانهم واستضافهم لأنّهم مجاهدون من حزب مصالي. ولم يكن يدري المسكين أنّ مصاليًا خارج عن الجبهة [ولا كنّا ندري نحن]. وسألوه: هل يحبّ مصالي؟ فأجاب ومن لا يحبّ الحاج غير الخائن. وهكذا قُتل على أيدي المجاهدين. وسمع ابنه في فرنسا فلبس حركيًّا"[3]. والمؤلّف حين يريد تطهير الثّورة ممّا علِق بتلابيبها من شوائب؛ فلِأنّه ينشد استمرار وهَجِها إلى الأبَد؛ فتُضيء على من يعتنقها ويصونها، وتصْلي من يرفضها ويهْدِم أسسَها. ولكن، من يصون الثّورة الاشتراكيّة؟ ومن ينشر أيديولوجيّتها المبنيَّة على روح التّعاون والتّكامل بين النّاس؟

---

(1) " نهاية الأمس"، ص 115.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص 95.

(3) المصدر نفسه، ص ص 145، 146.

تتعـدَّد الإجابات في ذهن المؤلّف - البشـير، وتتحوّل إلى اسـتفهامات حـول قـدرة بعـض الجهـات علـى القيـام بذلك: وسـائل الإعـلام؟ الحزب؟ النّقابـة؟ المدرسـة؟ إنّ الحفـاظ علـى الثّورة الاشـتراكيّة، في نظـر المؤلّف - البشير، مرتبطٍ، أوّلاً وأخيرًا، بالقضاء على الهيمنَة الإقطاعيّة وتحقيق الإصلاح الزّراعي، وأثر ذلك في نفسيَّة الفلاّح الّذي سَيدرك، حتمًا، أهميّة هذه الخطوة التّاريخيـة ويهبّ لتحمُّلِ ثقلها في المسـتقبل. ولن يكـون، عندئذٍ، بحاجة إلى وسائل الإعلام الّتي تبثّ الأوهام بشعاراتها الجوفاء، ولا إلى أحزاب تمارس القمع وتبيع الفشـار، ولا إلى نقابة مهمَّشـة عن توعيَّته بواجباته وحقوقه، أمّا " المدرسَة الجزائريّة الحقيقيّة هي تلك الّتي ستُخلق يوم أن تبرز القرى الزّراعيّة إلى الوجود"[1].

إنّ إيمـان المؤلِّـف بقضيّة الإصلاح الزّراعـي وإمكانات الفلاّح لا ينفي وجود مخاوف لديه يبرّرها تشبّث الإقطاعيّة بالحياة من خلال تنفّذها في بعض المصالـح والسّـلطات العامّـة، وخروج الشّـيخ مـن " قمقمه " ليحالفها باسـم الدّيـن. ولا يكفي، هنا، تشـويه صـورة ابن الصّخري والإمـام، بوصف الأوّل كوحـشٍ مفتـرس لا يقدر علـى مقارعته إلاّ المعلّم المبشّـر بقيم الاشـتراكيّة، وبتصويـر نفـور النّـاس من الصّـلاة في الجامع أمـلاً في تجديد السّـلطة لهذا المـكان المقدّس بحسَـب توجّهها السّياسـي، بل يجب توعيّـة النّاس ليُدركوا خطـر الأوّل، وليأخـذوا بيَد الثّاني الّذي يمثّل الإخلاص والسّـذاجة والأصالَة والمحافظة[2].

وبهذا الشّكل، فإنّ الأيديولوجيا الاشتراكيّة في نظر ابن الصّخري والإمام وهمٌ، لأنّ مشـاريعها مثل الإصلاح الزّراعي " تُخالف طَبائع الأشـياء " بالنّسبة للأوّل، ولأنّ هذه الأيديولوجيا، في رأي الثّاني، تنهض على الكفر والإلحاد؛

(1) المصدر نفسه، ص 229.

(2) يلخّـص بوغـرارة هـذه القيم الّتـي يمثّلها الإمام بقوله للضّابط الّذي يحقّق في قضيّة تدمير المسجد: "رجل مسكين مخلص وساذج". يُنظر: المصدر نفسه، ص 213.

فرؤيـة الإمـام للعالـم "تقوم على مفهـوم " الجماعة الموحّـدة " أي الّتي تلتفّ حـول النّـصّ المقدّس، ولهذا تكـون النّظرة إلى الآخـر عدائيّة، فالآخر خارج عـن المقدّس، الآخر عدوّ، كافر "[1]. في حين، تمثّل الأيديولوجيا الاشـتراكيّة الحقيقة للشّعب البسيط الّذي يتوق إلى الانعتاق من الجهل والتّزمّت والفاقة، وقد تحقّق له بعضُ ذلك بفضل جهود البشير الّتي مهّدت السّبيل أمام الخروج النّهائي من حالة التّشرذم والقهر والتّحجّر الّتي تعيشها القرية.

إنّ روايـة " نهايـة الأمـس"، بهـذا الوصـف الدّقيـق للاختـلالات والانقسامات، تعبّر عن نزوع نحو الملحمة فحسب، ذلك أنّها، إنْ أفلحت في سدّ الثّغرة بين البشير وبين طبقات وشرائح معيّنة من المجتمع، فإنّها لم تفلح فـي رَدْمِ الهوّة بينه وبين الطّبقة البرجوازيّة الإقطاعية وحليفها الشّـيخ، بسـبب التّباين السّافر بينهما في المشرِب والمذهب والرّؤية. وتقدّم لنا الرّواية صورة متطورّة لشـخصيّة الطّاهر المقيَّدة بوهم الفرديّة وحلم المجتمع المثالي[2]، من خلال شـخصيّة البشـير الّتي تبشّـر المجتمع بقرب انتهاء عهد الجور والقمع والاسـتغلال، كما تبشـر القارئ بجلاء الطّبقيّة على صعيد الأصوات السّرديّة؛ فصوته المركزيّ الموجّه للنصّ نحو الأيديولوجيا الاشـتراكيّة[3] ليس إلّا تعبير عـن صـوت الـرّاوي، وصوت الرّاوي، بـدوره، ليْس إلاّ ترجمـة أمينة لصوت الكاتب. وبالتّالي، فإنّ " النّصّ الّذي توجّهه أيديولوجيّة سابقة محكوم بالتّسلّط، سـلطة في المعرفة وسـلطة في نمط توزيعها وسـلطة في تداولها، وسـلطة في

(1) محمّـد كامـل الخطيـب: "تكـويـن الرّوايـة العربيّة؛ اللّغـة ورؤية العالم"، منشـورات وزارة الثّقافة، دمشق، ط. 1، 1990، ص ص 40، 41.

(2) فيما يطرح الكاتِب صورة متقدّمة لشخصيّة الطّاهر، يعرض صورة مغايرة، تمامًا لشخصيّة مالـك؛ فيجعـل رئيـس البلديّـة في هذه الرّواية إيجابيًّا في تفاعله مع مسـألة نقل الماء إلى المدرسَة.

(3) هذا ما يفسّر عدم استعمال الرّاوي لأسلوبِ التّناوب الّذي يسرد مساريْن سرديَّيْن مختلفيْن اتّجاهًا ومعنًى، تُجسِّدهُمَا شخصيتَان متمايزتَان فكرًا وسلوكًا.

تحديد وضبط المسارات الفعليّة والممكنة للنصّ السّرديّ"[1].

(1) سـعيد بنكراد: "النصّ السّـردي؛ نحو سـيميائيات للأيديولوجيا"، دار الأمان، الرّباط، ط.1، 1996، ص 83.

الفصل الثالث

الفضاء والأيديولوجيا في رواية «بان الصّبح»

ألمح ابن هدّوقة في الرّوايتين السّـابقتين إلى صورتين مختلفتين لمدينة الجزائـر؛ صـورة جميلة اشـرأبّت نفيسـة لمعانقتها، وأخرى سـمجة اضطرّت البشـير إلـى الفكاك من عقالهـا. وقد ظهرت هذه الصّورة الهجينة بما كسـبت أيـدي الشّـخصيتين مـن أعمـال، وما تلفّظ به لسـانهما من أقـوال، وما جاد به فكرهمـا مـن نظرات، وما اعتمل في صَدرَيْهِمَا من مشـاعر وعواطف، تكثّفت جميعهـا لتعطي المدينة بعدًا رمزيًا يتجاوز مفهوم المكان الجغرافيّ الهندسـي إلى مفهوم الفضاء النّصّي السّيميائيّ.

لقـد تحوّلـت الجزائر، في أعماق نفيسـة، إلى مكان حنينـيّ " يذكّر[ها] بالماضـي أكثـر ممّـا يذكّر[ها] بنفسـه "[1]، حين أضفت علـى المدينة حلّة من الجمـال والرّونـق، وأفرغـت فـي أرجائها معاني التّسـامح والتّحضّـر والعلم؛ فماضيها المتقطّع بسـبب تردّدها بين القرية؛ المكان الّذي ولدت به ونشـأت، والمدينـة؛ المـكان الّذي تدرس به، يمتلئ بحماس الشّـباب وتطلّعه إلى حياة منعتقة من أغلال الأعراف والتّقاليد الّتي جعلت من القرية؛ المكان الرّحمي[2]، سجنًا كبيرًا يطارد أحلامها ويلاحق طيفها أينما حلّت؛ فتمثّلت لها الجزائر ملاذًا يخلّصها من تسلّط الأب ونفاق النّاس، ومستقبلاً يغريها بالحريّة والانتماء.

أمّـا البشـير فقد سـلبته المدينة حريّته وصادرت حلمـه في رؤية الجزائر المسـتقلّة متحرّرة من قيود البرجوازيّة الرّأسـماليّة الّتي تنمّي في الإنسان روح التّـواكل والاسـتهلاك وتفضيـل الرّاحـة والرّفاهيّـة على العمـل والقناعة. ولم يسلم البشير، رغم توجّسه من تعاظم البرجوازيّة الإداريّة والتّجاريّة ومعارضته لـه، من إغواءات الحيـاة المدنيّة؛ فصادق الكبراء، وخالـط المتعاونين، وعاقر الخمرة، وتفتّحت نفسـه للسّـهرات الماجنة، تماشيًا مع تقاليد الحياة الجديدة وإرضاءً لزوجه الّتي شقّت عليه بطلباتها ونزواتها؛ فألفى نفسه متورّطًا في واقع

(1) شاكر النّابلسي: "جماليّات المكان في الرّواية العربيّة"، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط.1، 1994، ص15.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 16.

يقـوم علـى " وجود خلاف بيـن آراء واهتمامات وأذواق الآخريـن وبين آرائه هـو واهتماماتـه وذوقه"[1]. وهو ما أقضّ مضجع البشـير، وأيقظ بداخله حلمه القديم الّذي قرّر إنجازه بالقرية؛ المكان الّذي يمثّل دفء الأسرة وشقاوة الصّبا وعنفوان الشّباب، والمكان الّذي ينضح بالفقر والبطالة والتّخلّف كذلك. إنّها عودة إلى الأصل والنّبع، لتنقيتهما من الزّيف والرّياء والحيف أملاً في تجديد اللّحمة مع العالم.

وبينمـا تعثّر حلم نفيسـة في منتصف الطّريق لإيثارها الحلول البسـيطة، اسـتطاع البشـير أن ينتقـل مـن مدينـة الجزائـر إلى القريـة، من ضيق السّـجن رغـم رحابـة المكان إلـى رحابة القرية رغم ضيق الأفق، مـن الفضاء المعادي لحلمـه ورغبته إلى الفضاء الحميم " رمز الالتجاء والاحتواء الإنسـانيّ، مكان الطّمأنينـة الّـذي يُعـدّ في أحد تجليّاتـه أموميًّا "[2]. وبادر البشـير إلى التّأثير في القريـة بـدل تأثيرهـا فيه، وإعادة تشـكيل بنيتها قبل أن توجّه سـلوكه بما يلائم نظامهـا الاجتماعيّ والعقائـدي والثّقافي؛ فهمّ بتغيير العـادات والطّقوس الّتي اسـتبدّت بالإنسـان القرويّ واستعبدته، وأشـهر نيّته في مقارعة من يدنّس نقاء القريـة بجشـعه وغطرسـته لكـي لا يتحـوّل المكان الّـذي شـهد طفُولته وحبّه وجهاده إلى سجن تحرسه البرجوازية القديمة المتجدِّدة؛ فهو يظنّ نفسه حامي حِمى القرى كلّها الّتي عاشت الخوف والرّعب أيّام الثّورة التّحريريّة والنّسيان والحرمان بعد الاستقلال.

لا تتجلّى صورة المدينة الهجينة، إذاً، إلاّ بحضور صورة القرية الهجينة

---

(1) ريتشارد شاخت، المرجع السّابق، ص 217.

(2) سليمان حسين: "مضمرات النصّ والخطاب؛ دراسة في عالم جبرا إبراهيم جبرا الرّوائيّ"، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، د.ط، 1999، ص 305. وليس ضروريًا، أن يكون الفضاء الحميم هو نفسه الفضاء الرّحمي، وإن دلاّ، معًا، على معاني الأمومة والطّمأنينة والدّعة، ذلك أنّ الفضاء الأوّل هو الّذي يبذر في الإنسان الحبّ والولاء والانتماء. وموقف نفيسة، على الأقلّ، يؤكّد ما نذهب إليه من تمييز بين الفضاءين.

أيضـا، تلـك الّتـي تجمع بيـن الفطـرة والتّلقائيّـة والطّيبة من جهـة، والتّخلّف والتّزلّف والطّمع من جهة أخرى. ويعدّ الطّرف السّالب في كلّ صورة الباعث علـى الانتقـال مـن مـكان إلى مـكان آخر بحثًـا عن الـذّات وتحقيقًـا للوجود الإنْسـانيّ فـي خضّم تعقيدات الحيـاة العصريّة الّتي تجثم علـى المدينة وترنو إلى القرية. إنّ الرّحلة شاقّة إذا كانت بلا مقصد. والمقصد غير مأمون إذا افتقد للتّخطيط. ورحلة البشير انتهت بنجاح وسلام لشرف المقصد ودقّة التّخطيط؛ فهل يمكّن الرّوائيّ شخصيّات رواية "بان الصّبح " من الارتحال وبلوغ الهدف المأمول بنجاح وأمان؟ وهل تؤثّر هذه الشّـخصيّات في المكان أو تستسـلم له استسـلامها للقدر؟ وهل تحقّق الشّـخصيّة الأنثويّة ما عجزت عنه الشّـخصيّة الذّكورية في المدينَة كردّ للجميل الّذي اقترفته بالقرية؟

1 – تحديد المصطلح (مكان، فضاء، حيّز):

إنّ أشدّ الرّوايات تعبيراً عن الواقع أو العدم، وأشدّها إيغالاً في التّقليد أو التّجديد، يتّخذ المكان مدماكًا لتأليف كون متخيَّل من الشّخصيّات والأحداث. غير أنّ طريقة اسـتثمار المكان في الرّواية قد فتحت للنّقد الغربي منفذًا ضيّقًا للتّمييز بينه وبين الفضاء؛ فالرّوائي والنّاقد ميشـال بوتور يحرص على وصف عناصر المكان وصفًا تصنيفيًّا ورسم المسافة الّتي تقطعها الشّخصيّة من مكان إلـى آخر بدقّـة متناهيّة؛ إذ لا فرق لديه بين المكان الواقعيّ والمكان الخياليّ. يقول بوتور: "فبين التّأليف الخياليّ والتّنظيم الواقعيّ للمدى المأهول، بجميع أشكاله: غرفة، مدينة، أو الأرض بكاملها، تقوم روابط وثيقة، لأنّ الأمر يتعلّق بمعالجة المسافة وتنظيمها. فالانتقال من غرفة إلى أخرى، ومن حيّ إلى آخر، ومـن مدينـة إلى أخـرى قد يكون واقعيًّـا أو وهميًا مختلقـا "[1]. وبينما توظّف الرّوايـة الواقعيّـة المكان في ملفوظـات وصفيّة قائمة بذاتها تسـتقصي أجزاءه

(1) ميشال بوتور: "بحوث في الرّواية الجديدة"، ترجمة: فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، بيروت، ط.1، 1971، ص 61.

كلّها مثل نصوص بلزاك وإميل زولا وبوتور، تنتقي رواية تيّار الوعي خطوطه العريضة وظلاله الممتدّة في ملفوظات وصفيّة متداخلة مع السّرد مثل نصوص ساروت وكامو[1].

وأسلوب الانتقاء يقدّم المكان فضفاضًا وباهتًا لا يملأه الأثاث بل تملأه الشّخصيّة بصوتها وفعلها، بحيث " يتعيّن على الرّوائيّ أن يختار، بصفة خاصّة، بين القطعة الوصفيّة والإشارات الوصفيّة الّتي ينثرها على امتداد النصّ، وتكون خاضعة، خضوعًا هيّنًا أو عظيمًا، لمنظور الشّخصيّة الرّئيسيّة "[2]؛ فالشّخصية تمثّل تبريرًا فنيًّا لوصف المكان المتشكِّل بنفسيّتها وصفا متدرّجًا وهلاميًّا، ذلك " أنّ الرّؤية الذّاتية للعالم المحيط تعوّض التّحليل الّذي تستعمل فيه الصّيغ والعبارات المجرّدة "[3]. وانطباع المكان في ذهن الشّخصيّة يكوّن عند القارئ رغبة في مقاسمة منظورها وإنتاج المعنى المندَسّ في تضاعيفه. أمّا الوصف المفصّل للمكان وعناصره فيصيب القارئ بتخمة معرفيّة يقينيّة تحمله على القراءة المحايدة والتّبسيطيّة.

وحين تدلف الشّخصيّة إلى المكان، تختفي الأحجام والأشكال، والأعمدة والجدران، لتحلّ محلّها القيم الّتي يبثّها الفكر والجوارح، فضلاً عن وجود قيم سابقة لولوج الشّخصيّة إلى هذا الموضع المسكون بالذّكرى والمعتقد والعرف والأسطورة...؛ فالفضاء " لا يُرى بالعينين وحسب. وإنّما هو وسط محمَّل بالقيم الّتي لا شأن لها بذكر الأشكال والألوان "[4]. ويُقصد بالقيم تلك المقولات الّتي تؤلّف فكر البشر مثل الحياة والموت، الحبّ

---

(1) ينظر: سيزا قاسم: "بناء الرّواية؛ دراسة مقارنة في " ثلاثية " نجيب محفوظ"، دار التّنوير للطّباعة والنّشر، بيروت، ط.1، 1985، ص 109.

(2) جيرار جينيت وآخرون: "الفضاء الرّوائي"، ترجمة: عبد الرّحيم حُزل، إفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، د.ط، 2002، ص 45.

(3) المرجع نفسه، ص 96.

(4) -المرجع نفسه، ص 57.

والكـره، الخير والشّـر، التّآلف والتّفرّد، القوّة والضّعـف، الاعتدال والتّطرّف، التّسـامح والتّعصّب، التّعايش والتّشرذم، الانفتاح والانغلاق، الجمال والقبح، القلب والعقل، المادّة والرّوح،... وقلّما تحتفي الرّواية بفضاءٍ منتج للقيم، بل " إنّ الفضاء المشخَّص داخل نصّ أدبيّ، هو فضاء كاشِف لأدلوجة معيَّنة "[1]، تجنـح إلـى تغليب جانب واحد مـن المقولة القيميّة، وتثبيـت منطق الإقليميّة والمحليّـة والحزبيّة والسّـلطويّة وثقافة الجماعة على حسـاب منطـق العالميّة والكونيّة.

وسـواء أكان المشـكِّل السّرديّ الرّئيس مكانًا قفرًا أم فضاءً مأهولاً، فإنّه بنيـة لسـانية تنهض على محـوريْ التّركيب والاسـتبدال. إنّ الوصف الجرديّ للمكان يسـتهلك المعجم اللّغويّ والمفردات الجماليّة لفنّي الرّسم والعمارة؛ فيصبح المكان موهِمًا بالواقعيّة والتّاريخيّة؛ واقعيّة تحفزّها الجغرافيا والهندسة والعنوان أحيانًا، وتاريخية تحفّزها الشّخصيات والأحداث، فيما يقوم الوصف المنظّم باختيار الصّور والمصطلحات الفنّية الّتي تكثّف المكان وتشحَنه بمعانٍ متلبسّة برؤية الشّخصية. يقول هامون عن الطّبيعة اللّغوية الّتي يكتسيها المكان فـي مقطـع وصفـيّ: "هذا المكان هـو، بأتمّ معنـى الكلمة، موضـع " ترتيب " الواقـع، وإذًا، بنيـة اسـتبداليّة مفتاحيّة عامّة (من بين أخـرى بالتّأكيد، حيث لا بـدّ من تشـكيل تنميط)، تسـمح، في آنٍ معًـا، بتنظيم ملفوظٍ وصفـيٍّ، وتعيين مضاميـن ومفـردات تفاضليّة وحصرها، وإسـعاف متزامـن للذّاكرة وللخطوط الأولى لقراءة الواصف والقارئ "[2].

وإذا كان مصطلـح الفضـاء قـد شـهد اسـتقرارًا فـي النّقد الغربـي، فإنّه عرف، في النّقد العربيّ، اضطرابًا نابعًا من عدم تمثّل الرّوائيّ والنّاقد لمفهومه وجماليّاتـه ووظائفه في النّصّ الأدبيّ، ومن ولعهما بمصطلح المكان كشـاهد على اسـتبداد الواقع بالإنسـان العربيّ. ذلك ما يدلّ عليه قول الرّوائي والنّاقد

(1) المرجع نفسه، ص 129.

(2) Philippe Hamon, op.cit, p 228.

غالب هلسا: "إنّ المكان الرّوائي يصبح نوعًا من القدر، إنّه يمسك بشخصيّاته وأحداثه ولا يدع لها إلاّ هامشًا محدودًا من الحركة "[1]. ويتبدّى هذا القدر، في رواياته السّبع، قاطنًا شتّى أنواع المكان وأشكاله، من قرية وبلدة ومدينة وطريق ومطعم وخلاء وحارة وبيت وشقّة وخشّة ومقعد وصندوق... وتظلّ القرية، مع ذلك كلّه، " حلمًا جميلاً، وذكرى بديعة، وعالمًا ساحرًا، ومكانًا أليفًا، بعد أن انتقل هلسا إلى خارج الأردن، وعاش في عواصم عربيَّة مختلفة، بعيدًا عن القرية، مدّة تزيد على ثلاثين سنة، متنقّلاً، ومطاردًا، من القاهرة، إلى بغداد، إلى بيروت، وأخيرًا إلى دمشق، حيث مات هناك عام 1989 "[2].

ويبدو أنّ المكان القدر الّذي ناء به هلسا وشخصيّاته، بما فيه القرية الّتي استنفدت الكاتب ذكرى وحنينًا، قد هيمن على فكر الباحثين جلّهم؛ فسيزا قاسم، مع أنّها أومأت إلى الفرق بين الوصف التّصنيفي والوصف التّعبيري، لم تستسغ كلمة " موقع " الّتي قابلت بها مصطلح " Lieu " في اللّغة الفرنسيّة، رغم أنّها دقيقة ومعبّرة، وكلمة "فراغ " الّتي ترجمت بها مصطلح " Espace"، لأنّهما غير منسجمتيْن مع لغة النّقد العربي، وآثرت استخدام كلمة " مكان " ترجمة لمصطلح " Place " اتّساقًا مع هذه اللّغة[3]؛ فانتقل القدر، بذلك، من المكان إلى اللّغة، ومن المعنى إلى المبنى.

ويُعدّ لحمداني، في نظر الباحثين العرب، أوّل من استعمل مصطلح الفضاء كمقابل للمصطلح الفرنسيّ Espace. ويتّجه هذا النّاقد بالمصطلح اتّجاهات أربعة يستقيها من قراءاته للمفهوم في عدد من الدّراسات الغربيّة الّتي أنجزها دارسون مبرّزون اهتمّوا بالفضاء الرّوائي مثل هنري ميتران وبوتور وجينيت وجوليا كريستيفا. وهذه الاتّجاهات هي: الفضاء الجغرافي، والفضاء

(1) غالب هلسا: "المكان في الرّواية العربيّة"، دار ابن هانئ، دمشق، ط.1، 1989، ص 12.
(2) شاكر النّابلسي، المرجع السّابق، ص ص 41، 42.
(3) ينظر: سيزا قاسم، المرجع السّابق، ص ص 101، 102.

النّصّي، والفضاء الدّلالي والفضاء كمنظور[1]. لكنّ لحمداني حين يروم التّفريق بين الفضاء الجغرافي والفضاء الرّوائي أو بين المكان والفضاء، فإنّه يجتزئ من التّصوّر الغربيّ له خاصّية واحدة هي حضور الشّخصية في الفضاء. يقول النّاقد: "وهكذا فلا يمكن تصوّر الفضاء الرّوائي دون تصوّر الحركة الّتي تجري فيه، في حين أنّه يمكن تصوّر المكان الموصوف دون سيرورة زمنيّة حكائيّة "[2]. ويهتدي باحث آخر إلى الخاصّية اللّسانية للفضاء؛ فيقول: "الفضاء الرّوائي فضاء لفظيّ يقوم في المدى التّخيّلي للمتلقّي عبر المخيّلة، ولذلك يرتبط الفضاء الرّوائي بالسّرد ارتباطًا مباشرًا؛ لأنّ السّرد هو المنظّم لظهور الفضاء الرّوائي، تمامًا كما أنّ الفضاء الرّوائي اللّفظي ينظّم تمفصلات الأحداث في العمل الرّوائي، ويعمل على ربطها، ويقوم على انسجامها وتماسكها، ولاسيّما في مهمّة التّأمين للتّهميش الدّلاليّ بين الوحدات السّردية "[3]. إنّ الفضاء الرّوائيّ نسيج من الوحدات اللّغويّة الملتحمة بالشّبكة الصّورية للنّصّ كلّه، وهي وحدات وصفيّة لا سرديّة، لأنّ الوصف يلازم المكان، والسّرد يلاحق الزّمن، وتضامنهما يكسب الحدث معنى؛ فالمكان يحتضن الفعل، والزّمن يرتّب وقوعه.

وقد تمكن عبد الملك مرتاض من تأليف تصوّر متماسك يكاد يلمّ بخصائص الفضاء الّتي استخلصها النّقاد الغربيون، وذلك بقطع النّظر عن مصطلح " الحيّز" الّذي يصطنعه. إنّه يقيم تصوّره على ثلاث ركائز، هي:

أ - **الحيّز بنية لغويّة**: يرى مرتاض أنّ الصّورة تحقّق شعريّة المكان، وتنزاح به عن الجغرافيا إلى الحيّز ذي الأشكال والألوان والأبعاد والأحجام...؛

---

(1) ينظر: حميد لحمداني: "بنية النّصّ السّرديّ من منظور النّقد الأدبي"، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، بيروت، ط.3، 2000، ص 62.

(2) المرجع نفسه، ص 63.

(3) محمّد نجيب التّلاوي: "الذّات والمهماز؛ دراسة التّقاطب في صراع روايات المواجَهة الحضاريَّة"، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، د.ط، 1998، ص 113.

فـالأرض " جسـم محسـوس ذو أبعـاد. وهـذه الأبعاد تتّسـم بأشـكال. وهذه الأشـكال تتّصـف بألوان. وهذه الألـوان تمتاز بالتّنوّع والتّغيّـر: فطورًا حمراء، وطورًا سوداء، وطورًا بيضاء، وطورًا صفراء، وطورًا خضراء، وطورًا بين ذلك جميعًا. أمّا الأشـكال فقد تكون منكسـرة أو رأسيّة أو مسطّحة، إن كنت تحتها فهي مرتفع، وإن كنت من فوقها فهي منخفض أو منحدر. أمّا إن كنت وسطًا بين ذلـك فتحتك امتداد انحـداريّ، وفوقك امتداد ارتفاعيّ. وهكذا إلى مالا نهاية من الخطوط الممتدّة الّتي تأخذك من جميع أقطارك، والّتي تختلف باختلاف موقعك منها، أو باختلاف زاوية نظرتك إليها... "[1]. وإذا كانت صورة "أرض" مفعمـة بهذه السّـمات كلّها؛ فمـاذا لو أردفتها صورة أخرى ليسـت من حقلها المعجميّ مثل صورة " عروس "؟! لا شـكّ أنّ الأرض سـتتحوّل، حينها، من جسـم محسـوس له ارتفاع وانخفاض، اتّسـاع وضيق، شكل ولون، إلى إنسان يعي، بل ستصبح الحياة نفسَها لما توحي به من خصب ونماء وفضل[2].

ب - **انتقـاء الأوصـاف**: إنّ اندغـام المـكان فـي الصّـورة والتحامَـه بصـور أخـرى لا يفيـان بغرض تشـكيل الحيّز، بـل ينبغي اصطفـاء المفردات والمصطلحات الّتي تصوّر المكان تصويرًا إيحائيًا ينأى عن الجغرافيا والهندسة ويثيـر خيـال القـارئ؛ إذ إنّ "الرّوائييـن المحنّكيـن لا يـوردون كلّ التّفاصيـل المنصرفـة إلـى الحـدود الجغرافيّة للمكان وطبيعته؛ وذلك كيما يسـتحيلَ إلى حيّز مفتوح؛ إذ لو ذُكرت كلّ التّفاصيل ذات الصّلة بالمكان لاسـتحال مفهوم الحيّز إلى مكان، ولانقلب المكان إلى جغرافيا؛ وحينئذٍ لا يكون للخيال، ولا للتّناص، ولا لجماليّة التّلقّي معنى كبير "[3].

(1) عبـد الملـك مرتـاض: "النصّ الأدبي؛ من أين؟ وإلـى أين؟"، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، د.ط، 1983، ص ص 105، 106.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 107.

(3) عبد الملك مرتاض: "في نظريّة الرّواية؛ بحث في تقنيات السّرد"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د.ط، 1998، ص ص 149، 150.

جـ - الحيّز والزّمن: يعتقد الباحثون بعضهم أنّ المكانَ والزّمنَ عنصران منفصلان يمتاز كلّ منهما بميزات وخصائص قابلة للتّحليل المستقلّ الميسِّر لقراءة النّصّ الرّوائي. ولكنّهما، عند مرتاض، منصهران متذاوبان؛ فالزّمن حيّز، والحيّز زمن. وهو ما تجسّده صورة " ربيع " المنصرفة، أصلاً، إلى الزّمن؛ زمن الولادة وتجدّد الحياة؛ فالانبعاث لا يتمّ إلاّ في طبيعة ذات حقول ونباتات، وأشجار وأزهار، وخطوط وامتدادات، وأشكال وألوان[1]. وقد أكّد بوتور التّلازم بين المكان والزّمن والتّكامل بينهما بقوله: "فالأماكن لها دائمًا تاريخها، سواء أكان ذلك بالنّسبة للتّاريخ العامّ أم بالنّسبة لسيرة الشّخص. وهكذا فكلّ انتقال في المدى يفرض تنظيمًا جديدًا للمدى الزّمني، وتغييرًا في الذّكريات أو المشاريع، وفي كلّ ما هو في المخطّط الأوّل، وقد يتفاوت هذا التّغيير في العمق والخطورة "[2]. كذلك، فإنّ تجديد الذّكريات وتنفيذ المشاريع يتطلّبان مكانًا جديدًا أكثر أمانًا وانسجامًا مع المخطّط. وحين يستحضر المرء المكان، تقفز إلى ذهنه الأحداث الّتي تعمره، وحين يستحضر الزّمن (الماضي طبعًا) تتراءى له أماكن الطّفولة والدّراسة واللّعب... وقد نفذ النّابلسي إلى سرّ التّناغم بين المكان والزّمن عندما اعتبر أنّ " المكان الّذي دارت فيه روايات هلسا، تمركز في مدينتين أساسيتين: القاهرة وبغداد، حيث كان نصيبهما – بحكم موقعهما الجغرافي – من الصّيف والشّتاء، أكثر من نصيبهما من الخريف والرّبيع. فيما لو علمنا أنّ المطر – وهو الأب الشّرعي للرّبيع – في هاتين المدينتين، كان نادرًا في فصل الشّتاء. إضافة إلى ذلك، فإنّ فصل الخريف، نتيجة لقلّة الأشجار في هاتيْن المدينتيْن، والّتي تعتبر ريشة فصل الخريف الّتي يلوّن بها المكان، لم يكن له حضور إلاّ من خلال هذا الغبار، الّذي يزكم الأنوف، ويحيل لون المكان إلى لون رماديّ، بدلاً من

(1) ينظر: عبد الملك مرتاض: "النّصّ الأدبيّ؛ من أين؟ وإلى أين؟"، ص 102.

(2) ميشال بوتور، المرجع السّابق، ص 104.

ألوان الخريف السّاحرة "[1] .

وهكذا، يتّخذ الحيّز، عند مرتاض، مظهريْن اثنيْن؛ مظهر جغرافيّ تؤلّفه التّخوم والتّضاريس، ومظهر خلفيّ يدلّ على " كلّ فضاءٍ خرافيّ، أو أسطوريّ، أو كلّ ما يندّ عن المكان المحسوس: كالخطوط والأبعاد، والأحجام، والأثقال، والأشياء المجسَّمة مثل الأشجار، والأنهار وما يعتور هذه المظاهر الحيزيّة من حركة أو تغيّر "[2]. ونحسب أنّ مرتاض، رغم تدقيقه في الفرق بين المكان والفضاء، لم يُوفّق في ترجمة المصطلح الفرنسيّEspace إلى حيّز، لأنّ الحيّز أرض مسوّمة بحدود؛ فـ " الحوز من الأرض أن يتّخذها رجل ويبين حدودها فيستحقّها فلا يكون لأحد فيها حقّ معه، فذلك الحوز [...] وحزت الأرض إذا أَعلَمتها وأحييت حدودها "[3]. وتعني مفردة " تحوّز " الاستقرار في مكانٍ لا يُبرح إلى غيره: "التّحوّز: التّلبّث والتّمكّث "[4]. وتبقى صورة " فضاء " التّرجمة الصّحيحة للمصطلح الغربيّ، ذلك أنّها تعني الامتداد والاتّساع في الأرض وليس في الخواء والفراغ كما يظنّ مرتاض؛ فالفضاء "الخالي الفارغ الواسع من الأرض [...] والفضاء: السّاحة وما اتّسع من الأرض "[5].

وصفوة القول: ما زال الاختلاف بين المكان والفضاء مثار جدل بين الرّوائيين والنّقاد العرب، في حين ترسّخ مصطلح الفضاء في الكتابات الغربيّة تنصّلاً من سلطة المرجع الّذي يحفّزه المكان، تمامًا كما تمكّن مفهوم الرّاوي على حساب مفهوم الرّوائي أو المؤلّف. ومع ذلك، تسعفنا هذه الشّذرات في الفصل الإجرائيّ بين المكان والفضاء على النّحو الآتي:

---

(1) شاكر النّابلسي، المرجع السّابق، ص 330.

(2) عبد الملك مرتاض: "تحليل الخطاب السّردي؛ معالجة تفكيكيّة سيميائيّة مركّبة لرواية (زقاق المدق)"، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، د.ط، 1995، ص 245.

(3) " لسان العرب"، المجلّد الخامس، مادة ر-ز، ص 341.

(4) المصدر نفسه، ص 340.

(5) " لسان العرب"، المجلّد الخامس عشر، مادّة و-ي، ص 157.

- إنّ المكان استقصاء للوحدات اللّغويّة الوصفيّة. أمّا الفضاء فهو انتخاب للصّور التّعبيريّة.
- تسهم الصّورة التّعبيرية في شخصنة الفضاء، وإضفاء قيم عليه.
- يتمتّع المكان بخاصّية جغرافيّة هندسيّة تجعل المتلقّي يعتقد أنّ المسارات السّرديّة الّتي يحتويها حقيقيّة. في حين، يدأب هذا المتلقيّ نفسه على إتمام معالم الفضاء وملامحه لسمته الجماليّة.
- يتميّز الفضاء بحضور شخصية تضيف قيمًا جديدةً إلى المكان، أو شخصيّة تخضع لقيم المكان الأصليّة.
- يعبّر الفضاء عن رؤية الشّخْصيّة والرّوائيّ للعالم من خلال تبنّي قيم " كونيّة " أو اعتناق أيديولوجيا " سياسيّة".
- إنّ تضافر المكان والزّمن يُمعن في شعريّة الفضاء.
- بينما يؤدّي المكان وظيفة إيهاميّة، يمارس الفضاء وظيفة تأطيريّة باحتواء حركة الشّخصيّة، ووظيفة جمالية بصفته خلفيّة يجمّلها الرّوائي بأدوات الرّسام والمهندس المعماريّ أو يقبّحها لشيء في نفسه ونفوس شخصيّاته معًا، ووظيفة دلاليّة تتراوح بين الخطاب والمرجع.
- نستعمل مصطلح المكان للإشارة إلى الموضع الطّبيعي الخالي من أيّ نشاط سرديّ. ونستعمل مصطلح الفضاء عند الحديث عن التّصوير الجمالي للمكان والحركة القصصيّة فيه ورؤى العالم الممثّلة به. ونعزف عن استخدام مصطلح الحيّز، لأنّه، في نظرنا، قاصر عن إنجاز الوظائف المنُوطة بالمكان والفضاء؛ فهو يُضيّق من مساحة المكان، ويُقيّد التّدفّق الرّوائي الّذي يسم النّصّ السّرديّ.

2 - المكان الطّبيعي والمكان الجمالي:

يتميّز المكان بسمات واقعيّة ترصدها حواس الإنسان؛ فينطبع في الذّهن تصوّر للجمال وآخر للقبح. ويتحوّل الجمال والقبح الطّبيعيّان، في الرّواية، إلى جمال وقبح فنيّين بفضل "عدسة القلب، وتوصيلات المشاعر الّتي تتعامل مع هذا المكان "[1]؛ فيصير البصر والسّمع والشّمّ واللّمس والذّوق تفكّرًا وتدبّرًا. ويستعين الرّوائي في وصف مظهريْ الجمال والقبح بوسائل وأدوات فنيّة نظير اللّون والشّكل والموقع والحجم والمساحة والبعد للتّعبير عن حاجات نفسيّة واجتماعيّة وفلسفيّة ودينيّة...

لقد غدت الجزائر، بشوارعها وأنهُجها ودورها وشققها وحمّاماتها، موئلاً للفوضى والرّذيلة، رغم جمال موقعها وعبق التّاريخ الّذي يفوح في كلّ ركن من أركانها. ويصف ابن هدّوقة التّقابل بين الجمال والقبح عبر حقل رؤية الرّاوي العليم تارة، وعبر حقل رؤية الشّخصيّة تارة أخرى. وتكاد تهيمن حاسة البصر على عمليّة الوصف في الحقلين معًا، مثل الوقفة الوصفيّة الّتي تتأمّل فيها نصيرة النّهج الّذي تقع فيه دار الشّيخ علاّوة: "لم يكن النّهج جميلاً ولا رديئًا. كان بين بين. وقد كان ذات يوم جميلاً... تزدان كلّ فيلاته بحدائق أماميّة أو خلفيّة جميلة. حتّى الفيلات الّتي كانت مساحتها لا تتّسع لحديقة، كان بها مكان أو أمكنة لغرس الأزهار. وكانت دائمًا تجد العناية من ساكنيها لتجديدها حسب الفصول. فهي طول السّنة مزدانة بجميل الزّهر والحشائش النادرة. أمّا بعد السّنوات الأولى من الاستقلال فأخذت كلّ فيلا تتشكّل بحالة ساكنيها... معظم السّكان لم ينشؤوا تنشئة حضاريّة، ولا لهم موارد ماليّة تسمح لهم بأن يولوا عناية لهذا المظهر الثّانوي بالنّسبة إليهم والّذي يتمثّل في الجمال. وفي الواقع ما الفائدة في أن يجمّل مدخل الفيلا أو يقبّح إذا كان سلوك الفرد سلوكًا لاحضاريًّا؟ وكذلك صارت معظم الفيلات بلا حدائق،

---

(1) شاكر النّابلسي، المرجع السّابق، ص 68.

أو ببقايـا حدائـق. وبلا زهـور ولا نباتات نادرة. وبلا مدخـل تمامًا. لقد بنيت أسوار عاليّة في معظم الفيلات لتحول بين النّهج والنّوافذ المطلّة عليه، مبالغة في الاحتجاب فصارت الفيلات أحواشًا، ضاعف من قبحها، تفنّن سكّانها في انتقاء الألوان الفاتحة لدهنها. فإذا البيوت تصير مجموعة من الألوان المتنافرة المتسـامتة! وضربت القضبان الحديدية على النّوافذ، وأحيانًا مدّت من السّـور الخارجـي إلـى سـقف البيت، بحيث صـارت بعـض البيوت سـجونًا مصغَّرة لساكنيها، ولكنّها سجون اختيارية! أو أقفاص كبرى ضربت حول النّساء، كما لو كنّ حيوانات مفترسة!"[1].

إنّ الوقفـة الوصفيـة الّتـي تقفها نصيـرة وربّما الرّوائي، الّـذي يكون قد تأمـلّ هذا المشـهد في الواقع، تشـير إلى الفرق الكبير بيـن الجمال الّذي كان عليه النّهج زمن الاسـتعمار والقبح الّذي أصبح عليه زمن ما بعد الاسـتقلال؛ فبالأمس كان السّكّان يستغلّون " المساحات " الأماميّة أو الخلفيّة في فيلاتهم لغرس الأشـجار الجميلة وتجديدها على مدار السّنة، أمّا اليوم؛ فهم يغيّرون " شـكل " الفيلات ببناء أسـوار عالية وضرب قضبان حديديّة واستعمال " ألوان" فاتحـة تمنـح انطباعًـا بانعدام الذّوق وشـعورًا بالهشاشـة والكراهيّة لمثل هذه الفيـلات[2]. ويومـئ الاحتجـاب إلى عقلية السـكّان الّذين هـم، في معظمهم، مـن الرّيـف، حيـث تحول تنشـئتهم البدويّـة دون التّكيّف مع الحيـاة الجديدة بالمدينـة؛ فيتحولّـون إلـى جماعـات " تنكفئ علـى ذاتها وتغلـق حدودها مع السّلطة المركزيّة إلى أبعد الحدود الممكنة، مؤكّدة على الافتراق الكلّي الّذي يؤمّـن لها شـيئًا من الحماية ضـدّ خطر الذّوبان "[3]. ويومـئ قبح المكان عامّة إلـى تسـلّط الرّجـل الّذي يعتبـر "صاحب القرار فـي جماليّات البيـت العربيّ.

---

(1) عبـد الحميـد بـن هدّوقة: "بان الصّبح"، المؤسّسـة الوطنيّة للكتـاب، الجزائر، ط.2، 1984، ص ص 111، 112.

(2) ينظر: شاكر النّابلسي، المرجع السّابق، ص 131.

(3) مصطفى حجازي، المرجع السّابق، ص 108.

سـواء كان هنا، أو هناك. يبنيه كما يحلو له، ويزيّنه كما يحلو له، ويفرشـه كما يحلـو لـه. وكان البيـت بمجمله، يدلّ دلالة واضحة، على التّكوين الشّـخصي والاجتماعي والفكريّ للرّجل "[1].

وإلى جانب حاسـة البصر، تقوم حاسَـة السّـمع بالتقاط الأصوات الّتي تزيـد مـن قبح المـكان؛ إذ " بالطّريق كان الأطفال يتسـابقون على صفائح من اللّـوح، مركّبـة على عجـلات صغيرة من حديد. تحدث فـي هبوطها ضجيجًا يصـمّ الأسـماع! أمّا البنات الصّغيرات فكانت تتسـابق فـي التّطبيل على أوعيّة الزّيـت القزديريـة الفارغـة. باختصار، كان النّهج قد تجـاوز الحياة العاديّة إلى درجـة التّلـوّث بالضّجيج، شـأن أغلب أنهـج العاصمة وأحيائها. وفي أسـفل النّهج كان لاعبو الكرة في تشـاحن وتصادم أنسـاهم كليّة في المارّة وسـائقي السـيّارات..."[2] . وقـد تلتقـط الأذن أصواتـا عذبـة تبعـث في النّفـس البهجة والمسـرّة، وتضيـف إلـى المكان جمـالاً آخر بعد أن اجتمع له حسـن الموقع والشّـكل واللّـون. ذلـك مـا أراده الـرّاوي لفيلا عبـد الكبير بن عبـد الجليل، حيث " التقى الحضور في تلك السّماوات العلى من الفنّ الأندلسيّ بالماضي روحًـا لِـروح كما تصوّره لهم أخيلتهم. وجالسـوا في تلـك اللّحظات القصار الخارجـة عـن الزّمـن ملوك الأندلس فـي أبهاء قصورهم، حيـث الحور العين تتثنّى بين أيديهم في رشـاقة وخفّة. يضاحكنهم ويداعبنهم بالكلمات الحلوة. تنسـى الهزائم وتنسـى الدّسـائس الّتي أخذت تنخر ملكهم. ويقدّمن لهم بين الكلمات كؤوسًـا داهقات... أنسي الحضور في أنفسهم وفي دنياهم، وحلّقوا فـي ملكـوت نوبة الذّيل في نشـوة بحيث أنّه لمّا انتهى المغنّي من الأداء سـاد الصّمت فترة "[3].

وتمثّـل الرّائحـة وسـيلة أخـرى لوصـف جماليّـات المـكان؛ فالحافلة،

---

(1) شاكر النّابلسي، المرجع السّابق، ص 134.

(2) " بان الصّبح"، ص 113.

(3) المصدر نفسه، ص 205.

باعتبارها مكانًا عابرًا ووسيطًا بين مكانين، تعكس قبح المدينة بإشارتها المبطَّنة إلى النّمو السّكّاني الّذي طفق يكتسح الجزائر؛ فهي تحمل الرّكّاب فوق طاقتها، ممّا يؤدّي إلى اهترائها وانبعاث رائحة البنزين والزّيت المحترق وروائح كريهة من الآباط. يقول الرّاوي: "الحافلة تمخض النّاس مخضًا، لا تشفق على كبير ولا ترفق بعاجز. الأقدام تدوس الأقدام والأجسام تضغط على الأجسام. الرّكاب يترنّحون كالسّكارى. الحرّ أفسح المجال للآباط أن تنفث ما عطن فيها من عرق وأوساخ. الرّئات تتنفّس البنزين وأدخنة الزّيوت المحترقة في مشقّة "[1].

ويحدث التقاء الشّخصيّة بالمكان من خلال الوصف نوعًا من " التّناغم، أو التّنافر، بين مجموعتي الصّفات المميّزة للشخصيّة ووسطها، ممّا يسمح، إذًا، بإظهار المؤلّف لكفاءته المجازية أو كفاءته التهكّميّة "[2]. إنّ العلاقة بين الشّيخ علاّوة وصالون البيت، مثلاً، علاقة حميمة؛ إذ ثمّة تجانس بين خصائص هذا المكان المتمثّلة ليس في الهندسة واللّون والصّوت والرّائحة، بل في الأشياء الّتي تؤثّث الصّالون، وخصائص الشّخصيّة الّتي تحبّ المظاهر وتهوى التّسلّط وتتمسّك بالدّين وتحكّم الشّرع وتعشق التّعصّب والعنف وتنكص إلى الماضي وتعيش مركّب رجل القرية؛ فالأثاث المتنوّع والمقتنى من تلمسان وسوريا وأوربا مثل الموائد والمتّكآت والمناضد والسّرر والصّناديق والسّيوف والصّور، يجعل الصّالون شبيهًا بالمجالس الرّسميّة الّتي يرتادها الشّيخ علاّوة محاضِراً ومدرّسًا ومحاجِجًا؛ فالصّالون يُشعره بالغبطة والعظمة وهو يتوسّطه بلباسه العربيّ الأنيق والثّمين مخاطبا أفراد أسرته في أمور الدّين والتّاريخ، آمرًا هذا، وناهيًا ذاك، ومعنّفًا ذلك[3]. في حين، تتّسم العلاقة بين دليلة والمكان بالصّراع والاستلاب، حيث تستحيل الدّار " ثكنة" يدير شؤونها

(1) المصدر نفسه، ص 26.

(2) Philippe Hamon, op.cit, p 113.

(3) ينظر: "بان الصّبح " ص 148.

والدهـا " الجنرال"، وتنضح شـقّة العزوبة زيفا بعـد أن تعرف مكر كريمو بها، ويمتلئ موقف " التّافورة " قذارة عندما يشهد خيانة شقيقها الأكبر عمر لزوجه مع فتاة رخيصة؛ فتبدو لها المدينة بشوارعها وبناياتها ساحة يمارس فيها الأب والأخ والخليل الجور والنّفاق، ويتراءى لها " نادي الصّنوبر " ملاذًا آمنًا تخطّط فيه لمستقبلٍ لا يعرف طغيان مجتمع الرّجال[1].

إنّ القبـح الطّبيعـيّ والفنـيّ هو الصّفـة المميّزة لمدينـة الجزائر؛ الفضاء الإطار الّذي يضمّ فضاءات منغلقة على أسرارها وأخرى منفتحة على الضّلال، باسـتثناء بعـض الفضـاءات الّتي مـا زالت تحافظ على جمال العمران وسـحر التّـراث نظيـر فيـلا ابن عبـد الجليل وحمّام بايـة. ولا يكتفـي الرّوائي بتصوير جمـال المـكان أو قبحه الطّبيعيّ والفنّي شـكلاً ولونًا وصوتًا ورائحةً فقط، بل يعمد إلى استقصاء الأوصاف الّتي تؤكّد هذا الجمال أو القبح أيضًا، وهو فعل يطال الشّـخصيّة المرتبطة بالمكان؛ فإذا كانت الشّخصيّة جميلة وأنيقة انعكس ذلك على المكان، وإذا كانت قبيحة ومقزّزة انعكس ذلك على المكان أيضًا[2]. لكـنّ الرّوائـي إذا مـا رام تجميل فضـاء المدينة، فإنّه ينتخب مـن بين ملامحه وعناصـره الشّسـاعة والامتـداد، بهدف " خلق إحسـاس باللاّمتناهـي وبطبيعة آبـدة وسـاحرة كجنّـة "[3]، كقوله على لسـان الرّاوي: "المدينـة الّتي جعل منها موقعهـا الطّبيعـيّ قطعة فنيّة بديعة، توزّعت أضواؤها وظلالها على ربى ووهاد بصورة تحقّق للنّظر حيثما ولّى أجمل ما يحلم به من مشاهد "[4]. أو إنّه يصف الشّسـاعة والامتـداد خلف أغشـية الظّاهر؛ فيجعل نصيرة، مثـلاً، ترى الجزائر

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 108.

(2) يحاول ابن هدّوقة أن يعقد صلة بين الحمّام وصاحبته باية بتركيزه على الجوانب المظهريّة لموضوعيْ الوصف من خلال عيون نعيمة وعلى لسان الرّاوي. ينظر: المصدر نفسه، ص 56.

(3) جيرار جينيت وآخرون، المرجع السّابق، ص 99.

(4) " بان الصّبح"، ص 27.

مـن شـرفة غرفتها صورة متناسِـقة بديعـة "لا صورة جزئيّة متقطّعـة بالعمارات والشّرفات المعبّأة بالفرش والغسيل حتّى وقت الغروب! "[1].

3- المكان والبنية العامليّة:

إنّ رؤية المدينة من شرفة البيت، وتأمّل رُباها ووهادها، ومشاهدة غروب الشّـمس على شاطئ البحر " ليسـت مجرّد نظرات خاطفة تلقي بها الشّخصيّة علـى مناظـر بانوراميّـة سـاحرة، وإنّمـا هـي أحـلام هـذه الشّـخصيّة، وآمالها وانتظارها "[2]، حيث يصبح المكان المنظور إليه باعثًا على تحويل الأماني إلى أفعال، والوقفات إلى حركات، ويصبح المكان المنظور منه ساحة يُخطَّط فيها لبرنامج سـرديّ يحقّق الطّموحات. ولكن، قد يبعث المكان في النّفس ذكرى عابرة تهزّ الشّـخصيّة هزًّا؛ فتنتابها الحسرة، ويساورها الشّكّ، ويسدّ أمامها كلّ منفذٍ للخلاص أو سبيلٍ للتّغيير.

3-1- طوبوغرافيا الحدث: يجري الحدث في أربعة فضاءات مختلفة، هي:

أ- الفضاء الجغرافي: "ذلك الّذي يقسّـم الأرض، لا بل تحت الأرض، إلى مناطق، مشـاهد طبيعيّة، أحياء "[3]، حيث تضمّ مدينة الجزائر، في الرّواية، أربع مناطق رئيسـة تتميّز كلّ منها بسـمات عمرانيّة وأنماط معيشيّة معيَّنة؛ فأمّا المنطقة الأولى فهي وسط المدينة الّذي يكثر فيه الزّحام بل الفوضى، الاطلاع بل الفضول، والاندفاع بل التّهوّر، ويقلّ فيه السّلوك السّويّ والمنظر الجميل، مثل سـلوك الشّـاب الّذي " راح يمسـح بيده على صدره، في حركات تعبيريّة، محـاولاً إبـداء رجولته ورغبته الجنسـيّة في نفس الوقـت "[4]، ومنظر " الحافلة الّتي أقبلت تجرّ عربتين مكتظّتين بالرّكاب. فتزاحم من بداخلها على الأبواب

---

(1) المصدر نفسه، ص 115.

(2) جيرار جينيت وآخرون، المرجع السّابق، ص 65.

(3) Henri Mitterand: "Zola; L’histoire et la Fiction", P.U.F, Paris, 1990, p 200.

(4) " بان الصّبح"، ص 86.

للخـروج وتدافع من بالخـارج نحو الأبواب. وحدثـت ضجّة عارمة وفوضى مسـتفظعة: هذا لحاف يُمزّق، وتلك رجل تُداس، وذلك شـيخ يكاد يقع على الأرض... والكلّ لا يأبه بالكلّ. صرخت امرأة من بين اللّواتي تقدّمن للرّكوب في حوالي الخامسة والأربعين، حيل بينها وبين ذراعها الّتي علقت فيها حقيبتها! "[1]. وتتألّف المنطقة الأولى من ساحات وشوارع وحدائق كثيرة تحمل أسماء حقيقيّة تمنح المكان فرادة[2]، وتثبت " صحّة المغامرة الّتي تجري فيه، بضرب من الانعكاس الكنائي الّذي يمنع ارتياب القارئ"[3]، من قبيل سـاحة الشّـهداء وشارع محمّد الخامس وشارع ديدوش مراد ونهج شاراس وشارع عبد الكريم الخطّابي وشارع العقيد عميروش وموقف التّافورة وحديقة صوفيا.

ويدخل نادي الصّنوبر في نوع من التّقاطب الفضائي مع وسط المدينة، حيث تعرف المنطقة تناغمًا بين الإنسـان والطّبيعة، يتبدّى في اسـتمتاع بعض المتعاونين الأوربيين بجمال البحر وهدوء المقام. وإذا كان المكان قد استهوى دليلة ونصيرة، بحيث نعمتا فيه بشـيء من الدّعة بعيدًا عن هرج وسـط المدينَة ومرجها، فإنّ ما اسـتمال نصيرة، أكثر، هو ضخامة الفيلات الّتي اسـتفاد منها "المحظوظون".

أمّـا المنطقة الثّالثة فتمثّلها أحياء حسـين داي، وحـيّ الواحات تحديدًا، بـل النّهج الّذي توجد فيه دار الشّـيخ علاّوة حصـرًا. ذلك النّهج الّذي وقفت نصيـرة مشـدوهة أمـام كثرة عماراتـه وفيلاته، ونشـاز بعض بناياتـه، وضجيج أطفاله، وتردّي أخلاق شـبابه. في حين، ينعم أهل المراديّة ومن بينهم نصيرة ذاتها، بالرّاحة والسّكينة، والمناظر الخلاّبة الّتي توفّرها لوحة المدينة المتناسِقة أسفلهم ولقاء البحر بالأفق.

لقـد حـرص الرّوائيّ على محاكاة الطّوبوغرافيـا المرجعيّة بكيفية تراعي

(1) المصدر نفسه، ص 22.

(2) ينظر: جيرار جينيت وآخرون، المرجع السّابق، ص 138.

(3) المرجع نفسه، ص 137.

توزيع الطّبقات والجماعات والشّرائح والفئات الموجود في الواقع، ذلك أنّ " الّذي ينظّم هذه الخرائطيّة الحضريّة هو التّصنيف الاجتماعي "[1]. ومن ثمّ، جاءت الطّوبوغرافيا الرّوائيّة وفيّة لطوبوغرافيا مدينة الجزائر في السّبعينيات من القرن العشرين، والتزمت خرائطيّة[2] النّصّ برسم المكان حسب التّقسيم الاجتماعي السّائد آنذاك؛ فمنطقة المراديّة تأوي طبقة العمّال الصّاعدة بكدحها وجلدها ممثّلة بنصيرة الّتي تعمل في مصلحة البحوث النّقابية ووالدها الّذي يشتغل ميكانيكيًّا. وتأوي منطقة حسين داي فئة النّازحين من القرية إلى المدينة، وعلى رأسهم الشّيخ علاّوة الّذي يُلاقي العنت في تجاوز عقدة الرّجل البدويّ، والحالم أن يصبح يومًا ما من أعيان المدينة وكبرائها. في حين، يذهب بعض المتعاونين إلى نادي الصّنوبر للاستجمام، وتحظى قلّة من النّاس بالثّراء والرّفاهية فيه. أمّا وسط المدينة فهو منطقة " حرّة " يؤمّها المواطن والمتعاون، الكادح والنّازح، الطّيّب والخبيث، للتّبضّع أو التّسكّع، للعمل أو التّجوّل.

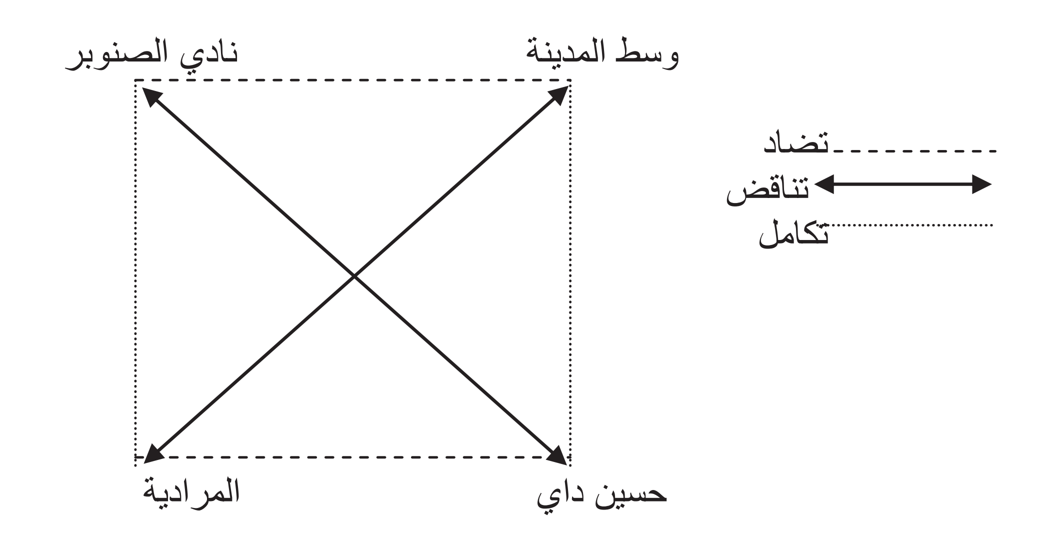
وتتّسم الخرائطيّة الحضَرية الاجتماعيّة بصفات التّضاد والتّناقض والتّكامل؛ فوسط المدينة يخالف نادي الصّنوبر من حيث المشهد والأخلاق، وحسين داي يخالف المراديّة من حيث البهاء والقيم. كما يتناقض وسط المدينة مع المراديّة من جهة، ونادي الصّنوبر مع حسين داي من جهة أخرى، من حيث عدد الشّوارع والأحياء، والمداخل والمخارج، وما يترتّب عن ذلك من زحام وقفار، فوضى وسكون، قبح وجمال. في حين، يتكامل وسط المدينة مع حسين داي لتشابههما في كثافة النّاس وبروز عادات مستهجنة، ويتكامل نادي الصّنوبر مع المراديّة لاحتوائهما على بنايات جميلة ومناظر ساحرة. ويمكن

---

(1) Henri Mitterand, op.cit, p 207.

(2) الخرائطيّة تقنية لرسم المكان اعتمادا على بحوث جغرافيّة. أمّا الطوبوغرافيا فهي وصف للمكان وتضاريسه وتخومه ونتوءاته من خلال تمثيلات بيانيّة. ينظر: "Dictionnaire Hachette de la Langue Française", Hachette, Evreux, 1980, p p 233, 1599.

أن نعرض هذه الصّفات أو العلاقات من خلال المربّع السّيميائي الآتي:



ب - **الفضاء الخاصّ**: وهو " فضاء الحياة الفرديّة، ذلك الّذي يمدّ كلّ واحدٍ منّا بما [نسمّيه] أفقه المنشود، الفضاء الّذي يعيش فيه ويعيشه، حيث حركاته، رغباته أو عذاباته "(1). ويمثّل الصّالون وشقّة العزوبة والدّار هذا الضّرب من الفضاء، وهي أماكن تقع في المنطقتين الأولى والثّالثة.

- **المكان الحميم**: إنّ ما يشدّ الشّيخ علاّوة والعجوز كلثوم إلى الصّالون هو الأثاث الّذي يزيّنه؛ ففيما عدا بعض السّيوف الأوربية، تطغى التّحف العربية على ديكوره، بحيث ترى فيها الشّخصيّتان " تجسيماً رمزيًا لبعض معالم الماضي. أمّا الأولاد فكانوا يرون فيها ندرة وسذاجة لا تخلو من فنّ. باستثناء رضا الّذي يرى في الصّالون متحفًا بلا تحف، ودليلة الّتي لا يهمّها إطلاقا في الطّريقة الّتي تؤثّث بها الغرف والصّالون، ما دامت تجد مكانًا للجلوس أو النّوم. وباستثناء زبيدة كذلك الّتي كان طول مكثها بالبيت جعل كلّ شيء فيه بالنّسبة إليها يمثّل "سجنًا" "(2). ولعلّ عواطف الحبّ والألفة تجاه هذا المكان المجلّل بإهاب الماضي قد سمحت للأبويْن بإثبات تشبّثهما بالتّقاليد وتأكيدهما

(1) Henri Mitterand, op.cit, p 200.

(2) " بان الصّبح"، ص 150.

على تعليم الأبناء آداب الاجتماع والحديث؛ فالشّيخ علاّوة يخوض في أصول حضـور زفـاف بنت عبد الكبيـر، ويزجر من يتطاول عليه فـي الكلام، ويعطي عمـر الحقّ في التّوسّـط لإنهاء الخصام بينـه وبين العجوز كلثوم، وانتقاد رضا واستصغاره بمباركته؛ فهو يرى فيه الخليفة في الأهل، ويقول عنه وعن أخويْه: "إنّه في المحافظة على المظاهر مثلي، أمّا في الإرادة فمراد هو الّذي يشبهني. وإذا سُئل عن رضا فيجيب: ما الشّـجرة الّتي لا يجوح بعض ثمرها؟"[1]. بينما تُبـدي العجـوز كلثوم شيئًا من التّفاعل والتّفتّح إزاء تطوّر مسـتلزمات حضور الأعراس والحفلات من لباس وهدايا. لكنّها لا تتسامح مع كنّتها إذا لجّت في الحديـث مـع زوجها عمر أمام الجميع؛ فتنهاها عن ذلك إلى درجة التّجريح، ولا تنسى تذكير ابنتها زبيدة بوجوب الصّمت في حضرة الرّجل.

– **المكان الأنسي**: وهو المكان الّذي يطيب فيه السّمر واللّهو والطّرب. و"غالبًا ما يعلق هذا المكان في الذّاكرة علقًا كبيراً، من خلال الفعل الجنسـيّ الأخضـر، والدّائـم الخضرة، في الذّاكرة"[2]؛ إذ بمجـرّد أن رأت دليلة صورة " عمر الشّريف " المعلّقة في جدار إحدى غرف شقّة العزوبة، قفزت إلى ذهنها ذكريات جميلة؛ " فأوّل مرّة رأتها فيها كانت جالسَـة في هذا المكان بالضّبط، وعلى نفس هذه الكنبة. وكان السّكر قد بلغ بها مبلغه، فلم تكون متعوّدة على الخمـر، فأغراهـا كريمو بالشّـرب، بطريقة جدّ بارعة فشـربت... وكان كريمو يحسـن الحديث للعاطفة، ويتقن فنّ اسـتثارة الغرائز حتّى وجدت نفسها تحنّ إلى استقباله في هذا المكان، لا في الغرفة المعدّة إلى ذلك، والّتي عرفتها من بعد... "[3].

– **المـكان المُعـادي**: تحـدّ الدّار من توق دليلة إلـى التّحرّر من جبروت الأب الّذي يسـتبعدها باسم الدّين والأعراف. ويصطبغ تحرّرها بصبغة العنف

---

(1) المصدر نفسه، ص 151.

(2) شاكر النّابلسي، المرجع السّابق، ص 19.

(3) " بان الصّبح"، ص 75.

والصّلابة تجاه المبادئ والأخلاق الّتي عمل الشّيخ علاّوة على ترسيخها في أسرته. إنّها " بركان " يهدّد بتفجير الثّكنة الّتي تحيا فيها حياتين؛ الأولى من صنع أهلها، والثانية من صنعها، بحيث ليست راضيّة لا بالأولى ولا بالثّانية. تقول دليلة لنصيرة عن حياتها الثّانية: "أنا أشرب الدّخان، وفي غرفتي أجذب نفسًا بعد آخر بنهم، خشية أن تدخل أمّي أو أحد إخواني، فأرمي السّيقارة قبل أن أنال مرادي منها... أشرب الخمر، وإذا شربت أحاول بكلّ الوسائل أن أسكر لأنّي أعرف أنّني لا يمكن أن أكون سكرى في كلّ مكان ومتى شئت... وإذا كانت لي علاقة جنسيّة برجل أضطَرّه حتّى يكره ما يسمّى بالجنس في حياته... لأنّي أعرف أنّ بعد ذلك الاتّصال قد أبقى شهوراً بلا اتّصال... حياتي كلّها إذن مضغوطة في لحظات... هي لحظات سعادتي وحريّتي! "[1].

وبينما صنعت دليلة لنفسها حياة ثانيّة وشخصيّة أخرى، اكتفت زبيدة بالحياة الّتي أرادها لها والدها في هذا السّجن الّذي لا تخرج منه إلاّ إلى الحمّام أو لحضور الأعراس برفقة أمّها الّتي تروم من اصطحابها معها تزويجها برجل يليق بها، رغم إحساس زبيدة بفوات الأوان وانقطاع الرّجاء؛ فهي تبلغ من العمر ثمانية وثلاثين عاماً "قضت منها ما يقرب العشرين في انتظار مثل هذا اليوم، ولم يتقدّم إليها من يحظى برضا والدها. إن خطبها مثقّف فضّل لها الغنيّ، وإن خطبها غنيّ تمنّى لها من يجمع العلم والثّراء. وإن تقدّم هذا ودّ لها من له حسب ونسب... وبقيت تنتظر الرّجل الّذي يعجب والدها حتّى أوصلها الانتظار إلى العنوس ! ثمّ أخذ الزّهد في الزّواج يتغلّب فيها على الأمل فيه، وصارت بمرور الأيّام تشعر بالحقد على من يتزوّج، رجالاً ونساءً"[2].

جـ - الفضاء الاجتماعيّ: وهو " الّذي يوزّع الجماهير، ينظّم عملهم

---

(1) المصدر نفسه، ص 192.

(2) المصدر نفسه، ص 59.

وسـلوكهم ويقنّنهمـا "[1]. وهـو فضاء مفتوح أمام جماعـة بعينها، مثل الجامعة الّتـي يرتادها المتعلِّم، والمسـجد الّذي يؤمّه المصلّـي، والمطعم الّذي يدخله الميسـور. أمّا الحمّام فهو فضاء مفتوح وعامّ معًا؛ إذ يسـتقبل الرّجل والمرأة، الصّغيـر والكبيـر، اليافع والشّـيخ،... ويمتاز بكونه يختلف إليـه القاطنون في الحيّ الّذي يوجد فيه أو الأحياء المجاورة فقط. بينما يختلف إلى فضاء وسط المدينـة المفتـوح والعـامّ كذلك من يسـكنون المدينَة أو الضّواحـي أو المدنَ الأخرى.

د – **الفضـاء التّاريخـي**: وتمثّلـه القصبـة الّتي تجمع بين سـحر الماضي وبهـت الحاضـر. تقـول إحدى الشّـخصيّات الّتي اتّخذت من نفسـها مرشـدًا لدليلـة عـن هـذه المدينـة القديمـة: "لـو رأيت هـذه البيـوت الّتي تبدو بائسـة فقيـرة من الدّاخل لانكشـفت لـك قصور وروائع لا تخطر ببالك! ليسـت كلّ البيوت طبعًا، ولاسـيَّما الآن حيث تغيّر السّـكّان فنزح السّـكّان الأصليّون إلى المدينـة الأوربيّة وجاء سـكّان جدد من جهات أخـرى فقراء وغير متحضّرين، فأفسـدوها... طبعًـا، هناك عائـلات قديمة لم تغادر بيوتهـا، فحافظت على ما تحتويه جمالاً وفنًّا وجوًّا. لكنّها عائلات في معظمها فقيرة... من المؤسف أن لا يلتفت إلى هذه المدينة التّاريخيّة الالتفات المطلوب... "[2].

إنّ هذا التّقسيم لطوبوغرافيا الحدث تقسيم إجرائيّ، يبتغي تيسير البحث فـي الوظائـف الّتـي تأتيهـا الشّـخصيّات في كلّ موضـع ومجلس، ومـا يتولّد عنهـا مـن دلالات وإيحاءات، ذلك أنّ الفضـاء الجغرافي يتضمّن، في الواقع، الفضاءين الخاصّ والاجتماعيّ. في حين، تعدّ القصبَة مكانًا منسـجمًا، صورة وقيمًا، إلى حدٍّ ما، ومحلاًّ يقلّ فيه الفعل السّـرديّ. ما هو، إذًا، شـكل العلاقة بين الشّـخصيّة والمكان؟ وما طبيعة الوظيفـة المنجزة فيه؟ وهل للمكان تأثير في الفعل وطبيعته أو العكس؟

---

(1) Henri Mitterand, op.cit, p 200.

(2) " بان الصّبح " ص ص 295، 296.

3-2- **العلاقات والوظائف**:

نستطيع أن نصف الفضاءات الأربعة، سرديًّا، بأنّها إمّا فضاءٌ مكانيٌّ مقابل أو فضاء مكانيٌّ مجاور أو فضاء مكانيٌّ مقابل ومجاور في آن معًا.

أ - الفضاء المكانيّ المقابل: وهو الّذي تتّصل به الشّخصيّة اتّصالاً طبيعيًّا أو مدينيًّا[1]؛ فأمّا الاتّصال الطّبيعي فيتمثّل في علاقة الأبوّة الّتي تربط الشّيخ علاّوة بأسرته (الدّار)، والعلاقة الجسديّة الّتي تربط دليلة بكريمو (شقّة العزوبة) وعمر بالفتاة (موقف التّافورة). وأمّا الاتّصال المديني فيعبّر عن رغبة الأطفال والشّباب في اللّعب والمرح (النّهج)، ورغبة كلثوم وزبيدة ونعيمة في العثور على زوج أو التّرويح عن النّفس أو الاطلاع (الحمّام)، وحاجة الشّيخ علاّوة إلى ركوب الحافلة للالتحاق بالبيت (ساحة الشّهداء).

وسميّ هذا الفضاء بالمكان المقابل لأنّه موضع تحدث فيه الإساءة الّتي تلحق المكانَ ذاتَه أو الشّخصيّة القابعَة فيه من جهة، ولأنّه يقابل الفضاء المثالي؛ " المكان الأساس أين يستطيع فعل الإنسان أن ينجح بثبات الكائن "[2] من جهة أخرى.

إنّ الإساءة منغرسة في المكان المقابل؛ فإلى جانب الأذى الّذي تعرّض له رضا ودليلة وزبيدة ونعيمة في الدّار عمومًا والصّالون خصوصًا على يد الشّيخ علاّوة وعمر، والقبح الّذي أصبح سمة النّهج، والإساءة الّتي ألمّت بدليلة في شقّة العزوبة، والدّنس الّذي أصاب موقف التّافورة، لحقَ الدّارَ ضررٌ تمثّل في إقدام الشّيخ علاّوة على تغيير شكلها تغييراً كبيراً أحدث نشازًا بين البناء الأصلي والبناء الإضافيّ؛ " فهو عندما سكن هنا بأسرته كانت فيلا أرضيّة... ثمّ كبر الأبناء فأخذوا يستقلّون بالغرف. فبنى الشّيخ علاّوة دوراً إضافيًّا ولو على حساب الذّوق المعماريّ. ثمّ لمّا ولد لبعض أولاده فبنى

(1) ينظر: جيرار جينيت وآخرون، المرجع السّابق، ص 150.

(2) A. J. Greimas: "Maupassant; La Sémiotique du Texte, Exercices Pratiques", pp 99, 100.

دورًا ثانيًّا وهـو يفكّر في بناء دور ثالث. لأنّه يعتقد أن أبناءه لن يسـتقلّوا عنه. فهـو عندمـا يكـون مزاجه في حالة مـرح ويتحدّث مع أصدقائـه ومقرّبيه على الحياة والأسـرة والأبناء يقول ضاحكًا، إنّه يعطي لأبنائه اسـتقلالاً داخليًّا. أمّا الخارجيّـة والدّفـاع والماليّة فيحتفظ بها لنفسـه، وإن عجـز عن القيام بها كلّها أشرك معه أكبر أبنائه! "[1].

وشـهدت سـاحة الشّـهداء مظاهر أثارت حنق الشّـيخ علاّوة وهو ينتظر الحافلة لتبعده عن جوّ المدينة العفِن، ابتداءً بتهاون السّـائق، ووقاحة الشّـاب الّـذي ينظـر إلى النّسـاء الواقفـات بالمحطّـة، واكتظاظ الحافـلات، ولامبالاة الشّـرطة بتربّـص اللّصـوص والنّشـالين، ولعب الأطفـال في السّـاحة، وانتهاءً بالتّحـرّش والسّـرقة والاعتـداء داخـل الحافلة. كمـا تحوّل الحمّـام من محلٍّ للتّطهّر والتّجمّل إلى محلٍّ لممارسـة الشّـذوذ الجنسيّ من قِبل امرأتين "كانت المسنّة منهما تدلك الأخرى الّتي ما يزال نهداها لم يتهدّلا، تدلكها دلكًا رفيقًا. ممّـا أثـار انتبـاه نعيمة، وودّت لو أنّها كانت مكان الفتـاة بين أيدي تلك المرأة الحنـون. وفكّرت أنّها تكون أختهـا الكبرى، أو قريبة لها تعزّها. وكانت الفتاة تبـدو مستسـلمة للمرأة، ينثني جسـمها بطواعيّـة، تبعًا لحركـة الدّلك. وكانت المـرأة أحيانًـا تبـدو وكأنّها نسـيت أنّها تدلـك فتبقى يداها وحـدهما تجسّـان كـتفيْ الفتاة، وهي تكاد تلتصق بها! "[2].

وإذا كانـت دليلـة قـد تواطـأت في حصـول علاقة جسـديّة أفضت إلى حَبَلها وتملّص كريمو من المسؤوليّة، فإنّ نعيمة تفاجأت بسلوك الشّيخ علاّوة والعجـوز كلثـوم معها؛ فبدَل أن يكتم الشّـيخ أمر الرّسـالة الّتـي خطّها كريمو لدليلـة باسـم نعيمـة، قام " بإذاعة السّـرّ وإعلانه "[3] إلى زوجـه، ظانًّا أنّ الخبر يتعلّـق بنعيمـة حقًّـا، ومتصوّراً أنّ ما أُثيـر من تحرّشِ عمر بهـا، إنّما هو ادّعاء

---

(1) " بان الصّبح"، ص 114.

(2) المصدر نفسه، ص 61.

(3) ينظر: Tzvetan Todorov: "Littérature et Signification", p 60.3

وتلفيق منها؛ إذ " بما أنّها في مأزق خطير لا مخرج لها منه إلاّ بالموت. فكّرت أن تستهويَ عمر. هي جميلة في مقتبل العمر بالمقارنة مع منى اليوم... فإذا وقع في شركها فهو الّذي يجد لها الحلّ. وإذا لم يقع أثارت حوله الشّبهة. وبذلك تصير في أعيننا وفي أعين أبيها ضحيّة... ضحيّة ابن عمّ نزق!... ضحيّة عمر! "[1]. وما كان من العجوز إلّا تصديق هذا التّحليل الّذي نسجه خيال الشّيخ؛ فانطلقت تسبّ نعيمة وتهينها أمام أبنائها، وتتّهمها في شرفها بحضور والدها.

وتعكس الإساءة شخصيّة المسيء الّذي يترنّح بين الخضوع للسّلطة والاستجابة لنداء رغباته بل نزواته، حيث إنّ " وجود فضاءيْن " مألوفيْن " على السّواء لا يقوم إلاّ بتأكيد تناقض البطل الّذي يجد نفسه في مرسليْن متعارضيْن قيميًا في آنٍ واحدٍ: فرديّ واجتماعيّ "[2]. لقد أصبح موقف التّافورة وشقّة العزوبة والحمّام فضاءات أثيرة لدى الشّخصيّة الشّبقية أو المقموعة جنسيًّا، تلوذ بها لتنعم بشيء من الحريّة والسّعادة بعيدًا عن رقابة السّلطة الأبويّة، فيما أصبح النّهج وساحة الشّهداء محطّتين لاقتراف الأعمال القبيحة والدّنيئة في غياب السّلطة السّياسيّة الّتي انشغلت عن مراقبة الأماكن العامّة ومحاسَبة مفسديها بالميثاق الوطنيّ.

ب – **الفضاء المكانيّ المجاور**: إنّه " موضع الاختبارات التّحضيريّة أو التّأهيليّة، نوع من الأماكن الوسيطة بين أقطاب التّصنيف الفضائي "[3]؛ أي المكان المقابل والمكان المثاليّ. لكنّ اختبارَ دليلة لطاقاتها لم يكن بغرض ترشّحِها للفعل الحاسِم الّذي يدفع عنها الإساءة، بل إنّ اختبارها من نوع آخر تمامًا؛ فانفصالها عن المدينَة واتّصالها، مؤقّتًا، بنادي الصّنوبر كان، في الواقع،

---

(1) " بان الصّبح"، ص 270.

(2) A. J. Greimas: "Maupassant; La Sémiotique du Texte, Exercices Pratiques", p 98.

(3) Ibid, p 100.

فراراً[1] من الصَّخب والفوضى إلى السّكون والانسجام، من الرّياء والتّشدّد إلى الصّفاء والتّسامح، حيث تستطيع التّفكير، بهدوء، في مصيرها والتّخطيط، بأناة، لمستقبلها، وحيث تمتحن قدرتها على تحمّل صدمة الخيانة وتجاوز المحنة وتحضّر نفسها لحياة جديدة في الوقت نفسه.

كذلك، كان اتّصال دليلة بالمراديَّة فراراً من تقاليد البيت وتكلّف الأب وتشاحن الإخوة، ومناسَبة لاختبار كفاءتها المعرفيّة، ذلك أنّها تجاذبت أطراف الحديث مع نصيرة حول مفاهيم وقضايا ملحّة مثل الشّعب والجنس والثّورة وكفاح المرأة في ظلّ المجتمعيْن الاشتراكي والرّأسمالي؛ فبدت رؤيتها للعالم متحرّرة، إلى أبعد الحدود، من أغلال الإرادة الجبريّة الّتي تمثّلها السّلطتان الأبويّة والسّياسيّة. كما اكتسبت معرفةً بالطّبقة الكادحة الّتي لم تكن توليها اهتمامًا قبل لقائها بنصيرة، لأنّها، ببساطة، كانت تتطلّع إلى طبقة الأثرياء حذوًا بأبيها. تقول دليلة لنصيرة: "كلّ شيء في حياتي يجعلني أميل إلى هذه الطّبقة. أبي منذ بدأت أعرف الدّنيا وأنا أسمعه يمجّد ويثني ويمدح الأثرياء. عندما نقول له عن تلك الحاجة مثلاً... أنّها ليست جميلة، يقول، أنتم خير من فلان أو فلان؟ كلّ ثريّ يشكّل في نظره مرجعًا للسّموّ والتّربيّة الحسنة... لو جاء مثلاً أبو كريمو وسأله أن يفرغ له دوراً للسّكنى معنا لفعل! لست أدري إن كان ذلك من الحرمان الّذي عاناه في صِغره، أم من ثقافته، أم من البيئة الّتي عاش فيها وخالط أهلها؟ والآن، وبعدما اكتشفت أنّ ذلك كلّه سراب، ها أنذي في طريقي... "[2]، ربّما، إلى البساطة والتّسامح والتّواضع والكرم، أسوة بعائلة نصيرة.

جـ - الفضاء المكانيّ المقابل والمجاور: تعدّ القصبَة ساحة لإنجاز فعليْ الفرار والإساءة في الوقت نفسه؛ فقد لجأت دليلة إلى هذه المدينة التّاريخيّة لتختبر إرادتها في تحمّل المسؤوليّة منفردة وصبرها في التّأقلم مع

(1) ينظر: جيرار جينيت وآخرون، المرجع السّابق، ص 66.

(2) " بان الصّبح"، ص 187.

النّمط المعيشي لهذا المكان، لكنّها تفاجأت بأنّ الغرفة الّتي اكترتها ريثما تضع حملها، توجد في دار مغلقة بقرار من البلديّة لأنّها بناية آيلة للانهيار. لقد تعرّضت دليلة، إذًا، لإساءة أخرى في هذا المكان من قِبل عصابة تؤجّر مثل هذه الغرف والدّور لضحايا كثيرين.

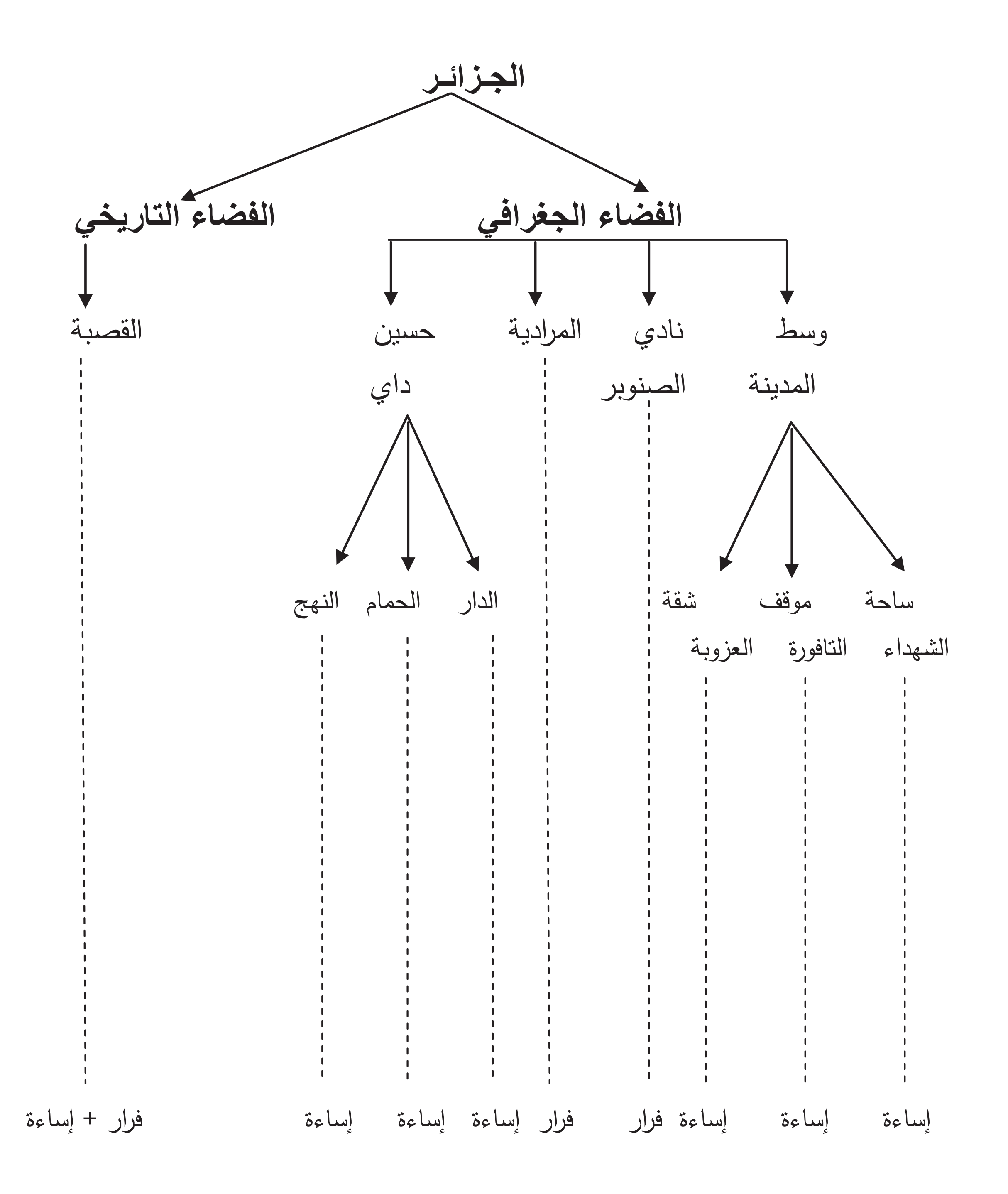
إنّ التّناقض بين وظيفتيْ الإساءة والفرار يخصّص الشّخصيّة بهويّة سرديّة نمطيّة؛ فالشّخصيّة الّتي تهمّ بالإساءة للمكان أو للشّخصيّة فيه ذات باحثة، بغضّ الطّرْف عن تصنيف الوظيفة القيميّ أو الأخلاقيّ. إنّها تبحث عن البقاء والاستمرار إمّا بطريق التّحجّر والتّعجرف مثل الشّيخ علاّوة، وإمّا بطريق الإهمال والتّسيّب مثل السّلطة السّياسية. وكلاهما يمثّل المرسِل الاجتماعيّ الّذي يرغِّب ويرهِّب، يأمر ويهدّد، المرسِل الفرديّ الّذي لا تعبّر إساءاته للمكان سوى عن رفض واحتجاج عابريْن، ولا تشي حريّته وسعادته المضغوطتيْن إلاّ بهروب من الواقع، لأنّه، في الحقيقة، ذات ضحيّة، بل موضوعٌ للاضطهاد السّياسي والاجتماعيّ والجنسيّ.

ويوحي فرار دليلة إلى الفضاء المؤقّت مثل نادي الصّنوبر والمراديّة والقصبَة بعلاقة " تفضيليّة " تربط الشّخصيّة بالمكان؛ فقد أرادت، مختارة، الذّهاب إلى هذه الأماكن استجداءً للهدوء والرّاحة اللّذيْن يعيناها على الاحتجاب العارض والتّفكير الصّائب. كما ألفت في هذا الفضاء نصيرة؛ الذّات المساعِدة الّتي قاسمتها مأساتها، وأخذت بيدها؛ مخالفة الكثير من آرائها ومشاعرها، ومنتقدة تشاؤمها المفرط وحماسها الزّائد.

لقد ساهمت الشّخصيّة، كثيراً، في تدنيس المكان بتقبيح صورته وتخريب معالمه وإيذاء شخصيّاته. وساهم المكان، قليلاً، في تغيير رؤية الشّخصيّة وتصّرفها. ومع ذلك، استفحلت الإساءة، واستفحل في النّفسِ اليأسُ من اجتثاثها، باستثناء الإساءة الّتي كادت تعصِف بحياة نعيمة لولا استغراب والدها صالح من أمر حَبَل ابنته؛ فراح يقطع الشّكّ باليقين عند طبيب صديق له منذ حرب التّحرير، وكانت النّتيجة نفي التّهمة عن نعيمة وإعادة التّوازن

المفقـود وبعـث الحياة مـن جديد. وتجلّـت مدينة " تيزي وزّو" الّتي شـهدت دفـع الأذى عـن الذّات الضّحيّـة كفضاء مثاليّ ينضح جمـالاً وطيبة، أو هكذا خُيّل لنعيمة على الأقلّ: "تقلع السّيّارة، تطوي الأرض طيًّا. كأنّ أباها يستعجل الوصـول، أو يسـتعجل موتها ثمّ بعد سـلوك بضعة أنهج فـي مدينة تيزي وزّو تقـف السـيّارة أمام بناية. ينـزل أبوها ويأمرها بالنّزول. تنظـر إلى باب العمارة وتتلاقى عيناها بلوحة طبيب، فتقرأ: "الدّكتور... اختصاصي في أمراض النّساء" ينثلج صدرها. ترقص أحرف لوحة الطّبيب سروراً لها. مدينة تيزي وزّو تتّخذ فجـأة شـكلاً آخـر رائعًا في نظرها. تبـدو الجبال المحيطة بهـا مخضرّة زاهيّة. جبال جرجراء تظهر شـامخة وقد نزعت عنها حلّة الثّلوج الّتي تلبَسـها شـهوراً من السّـنة. الشّـمس تبدو وكأنّها اسـتعارت أشـعَة أخرى لتعبّر لها عن فرحها. السّماء ازرقّت حتّى كادت تصبح جسمًا أزرق يُلمس! في لحظة تغيّر كلّ شيء من السّواد إلى النّور، من الكآبة إلى السّرور، من اليأس إلى الأمل، وقالت في نفسها وهي تحسّ بحنان عظيم يملأ نفسَها نحو أبيها: "أبي ليس غبيًّا كعمّي... يريد أن يتحقّق ممّا سمع، فسلك أقوم طريق " "[1].

(1) المصدر نفسه، ص ص 319، 320.



4- موضوعات فضاء المدينة:

إنّ الفضــاء جملـة من الصّور الوصفيّـة المسـتقصاة أو المنتقاة، تؤلّف، إلى جانب الصّور الاسميّة والفعليّة وظروف الزّمان[1]، خطاب النّصّ الرّوائي.

(1) ينظر: A. J. Greimas: "Du Sens II; Essais Sémiotiques", pp 63, 64.

وبذلك، تقوم علاقة بين صور الفضاء نفسِها، وعلاقة بينها وبين صور الخطاب الأخـرى، لأنّ " هذه الصّور ليسـت مواضيـع منغلقة على ذواتها، لكنّها تمدّد، في كلّ لحظة، مساراتها السّيميمية مصادِفة ومتشابِكة مع صور مماثِلة أخرى، منشئة ما يشبه كوكبات صوريّة لها تنظيمها الخاصّ "[1]. ومن شأن هذا التّنظيم أن يوحّد الصّور بموضوعة مشـتركة تمثّل دلالة النّص كلّه أو دلالة أجزائه[2]. لكنّ الدّلالة لا تكتمل إلاّ بحضور موضوعة أخرى تنهض على صور متشاكِلة تنشأ بينها وبين صور الموضوعة الأولى علاقة تباينيّة بسبب اختلاف السّيمات النّوويّة المؤلّفة لها، بحيث " لا يُدرك [التّباين] إلاّ داخل مجموع عضوَيّ، في إطار بنية "[3].

وبينما تمنح الأقوال والأفعال الشّـخصيّة هويّة سرديّة، يمنحها الخطاب هويّة موضوعاتيّة من خلال " العلامات الصّوريّة المتتالية والموزّعة على طول النّـصّ، ولا تظهـر صورتهـا التّامّة إلاّ فـي الصّفحة الأخيرة، بفضل التّسـجيل المنفّـذ مـن القارئ "[4]؛ فما هي موضوعات فضاء المدينة؟ وكيف تبدو الهويّة الموضوعاتيّة للشّخصيّة الفاعِلة والمنفعِلة؟

4-1- التّسامح والتّعصّب:

يمتلـئ بيـت نصيـرة بالتّسـامح والمرونَـة والبسـاطة. ويظهـر ذلـك في اسـتضافة نصيـرة لدليلة دون إحساسـها بالفارق الطّبقي بينهما، وتعايشـها مع الآخريـن رغـم إمعانهـا في اليسـاريّة؛ فهـي لا تكـره الحياة والغِنـى، بل تكره

---

(1) Ibid, p 59.

(2) ينظـر: Collectif: "Théorie de la Littérature; Textes des Formalistes Russes", p 263.

(3) Joseph Courtes: "Introduction à la Sémiotique Narrative et Discursive; Méthodologie et Application", Hachette, Paris, 1976, p 46.

(4) A. J. Greimas: "Du sens II; Essais Sémiotiques", p 64.

"الثّراء الّذي يكون على حساب الفقراء "[1]. كما يظهر ذلك في احترام أبيها لها لثقافتها وجراءتها، وتواضع أمّها في لباسها وحديثها وتعاملها؛ فهي " تلبس سروالاً من " الجيرسي " الغامق، على قميص بلا أكمام موشّى بتطريز جزائريّ. تشدّ رأسها بمنديل حريريّ خفيف. في رقبتها سلسلَة ذهبيّة. وفي أذنيها قرطين على شكل هلاليْن. تجرّ قبقابًا مزخرفًا من النّمط العتيق. بيضاء الجسم إلى درجة تكاد تجعل بياضَه اصطناعيًّا مع اللّباس! فمها صغير، إذا تكلّمت ابتسمت وارتسمت حول عينيها خيوط متوازيّة مقوّصة رقيقة، تعطي لنظرها بعدًا زمانيًّا ممتازًا! في حديثها، في لباسها، في هيأتها العامّة، في ملامح وجهها تبدو امرأة رصينة حيّية متواضعة!"[2].

وفي المقابل، ينزع الشّيخ علاّوة نحو التّعصّب للدّين ضدّ الفكر الاشتراكي الّذي يتطلّع حامِلوه إلى التّقدّم والتّطوّر على أساس علمانيّ يميّز بين فقه العبادات وفقه المعاملات؛ فالأوّل محلّه المسجد حيث يمكن للشّيخ الرّكون إلى القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة الشّريفة، والثّاني ساحته الأرض حيث تتصارع القوى التّقدميّة والقوى الرّجعيّة. يقول أحد الشّباب للشّيخ علاّوة حين رام الاستشهاد بالقرآن الكريم أثناء النّقاش حول الميثاق الوطنيّ: "دعْ ذلك للمسجد. نحن نتكّلم عن الملكيّة المستغلّة والملكيّة غير المستغلَّة. وأنت تتحدّث عن الزّهد في الدّنيا، الأرض لله يرثها من يشاء من عباده... هذه الأرض الّتي نتحدّث عنها نحن، يملكها أشخاص استولوا عليها بأوجه غير مشروعة، وهم يستغلّون الشّعب بها... فهمت؟ "[3].

وإذا كان التّعصّب للدّين يبرّره الخوف من " تهديد المتعصَّب ضدّهم لكيان وأمن ومكانة وذات المتعصِّبين "[4]، باعتبار أنّ الشّيخ علاّوة مجاهد

---

(1) " بان الصّبح"، ص 188.

(2) المصدر نفسه، ص 195.

(3) المصدر نفسه، ص 34.

(4) حامد عبد السّلام زهران، المرجع السّابق، ص 178.

ورجـل علـم ودين له حظوة بين النّاس، فـإنّ التّعصّب للأعراف يبرّره الخوف من فقدان الهيبة والجلال بين الأهل، حيث يجنح الشّيخ علاّوة إلى المحافظة علـى العادات والتّقاليـد، ويتميّز بالعدوان مع الـزّوج والأبناء، ويتّصف بحبّ الذّات والاستعلاء، وحبّ التّملّك لمصير الأولاد والبنات، ويرنو إلى مخالطة الأثرياء ومصاهرة الأعيان من خلال خطبة ابنة عبد الكبير لابنه مراد.

وتميـل دليلـة، مـن جهتها، إلـى التّعصّب ضـدّ الدّين والأعـراف بدافع الإحبـاط الّـذي تريـد التّنفيس عنـه بالتّمرّد علـى القوانين الّتي تكبّـل حريّتها، وأوّلهـا القانـون الّـذي يبيح للرّجـل الهيمنَة على جسـدها؛ " إذ من المعروف أنّ أقصـى درجات السّـيطرة تتمّ من خلال الجسـد والتّحكّـم به. عندما يفلت الجسـد ويعبّر عن طاقاته ورغباته بحريّة، يفلت الإنسـان من التّسـلّط والقهر. ولذلـك فالمـرأة حين تتمرّد، فإنّها تفعل ذلك أساسًـا من خلال إعطاء نفسـها حريّة التّصرّف بجسدها جنسيًّا في المقام الأولّ "[1]. ودليلة حين تهَب جسدها لكريمو، وتتبجّح بشـرب الخمر قُبالة الجامع[2]، فإنّها تسـيء لنفسـها أكثر ممّا يسيء لها الغير، ولا يختلف ما تكسبه " عمّا يجنيه العصابيّ من سلوكه الشّاذّ، أي إنّه كسب وهميّ ناقص يفوّت على صاحبه فرصة حلّ مشكلته حلاًّ رشيداً واقعيًّا مجديًّا "[3].

4-2- الانتماء والاغتراب:

إنّ عمل نصيرة بمصلحة الدّراسـات النّقابيّة ومشـاركة رضا ونعيمة في اجتماعـات الميثـاق الوطنيّ يدلّ على " الانتمـاء للجماعة المحلّيّة والمجتمع وبالـولاء لـه والالتـزام بمعاييره وقيمه والمشـاركة في التّنظيمـات الاجتماعيّة

(1) مصطفى حجازي، المرجع السّابق، ص 225.

(2) ينظر: "بان الصبح"، ص 307.

(3) حامد عبد السّلام زهران، المرجع السّابق، ص 178.

والسيّاسيّة "[1]. إنّه الانتماء للعقيدة الاشتراكيّة الّتي تنوي السّلطة السّياسيّة ترسيخها من خلال الميثاق الوطنيّ لتجاوز أشكال الاغتراب الّتي يعاني منها المجتمع، ولعلّ أخطرها الاغتراب اللّغويّ[2].

ويتذبذب الشّيخ علاّوة بين الانتماء للعقيدة الإسلاميّة والاغترَاب عن الطّبقة البرجوازيّة الكبيرة الّتي يطمح لأنّ يكون فرداً من أفرادها؛ فهو، كما تقول نعيمة، "يخلط بيْن تمسّكه بالدّين وانتمائه سياسيًّا! "[3]. ويولّد التّذبذب والخلط تناقضًا في سلوك الشّيخ علاّوة؛ فيبالغ في الاستخفاف بالشّباب والحزم مع الأهل انطلاقًا من رؤية محافظة منغلقة تستند إلى العرف أكثر ممّا تستند إلى الدّين الصّحيح، ويشتطّ في تقليد الأغنياء والوجهاء وحذو حذوهم انطلاقًا من رؤيةٍ واقعيّةٍ منفتحةٍ تعتمد التذّلّل والتّزلّف.

وتنمّ فلسفة دليلة القائمة على التّحرّر من عبودية الرّجل عن " الرّفض الصّريح والحرّ والّذي يختاره الفرد لما ينظر إليه على أنّه القيم أو الأعراف السّائدة في المجتمع"[4]. في حين، يمتاز عمر بالأنانيّة في علاقته بالآخرين؛ فهو يُعامل النّقابة والعمّال معاملة الملاّك للأجير، ويُدير صفقات مشبوهة، ويُضايق نعيمة ويتحرّش بها، ويخون زوجه. وهو ما يجعله " فرداً منعزلاً عن المجتمع منكفئًا على ذاته مشغولاً كليّةً بمصالحه الخاصّة وبالتّصرّف وفق نزواته الخاصّة والرّابطة الوحيدة بين النّاس وبين هذه النّوعيّة من الأفراد هي الضّرورة الطبيعيّة والحاجة والمصلحة الخاصّة والحفاظ على ملكيّتهم وأشخاصهم الأنانيّة"[5].

---

(1) -نبيل رمزي اسكندر:"الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر"، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، 1988، ص 216.

(2) ينظر: "بان الصبح"، ص 129.

(3) المصدر نفسه، ص 67.

(4) ريتشارد شاخت، المرجع السّابق، ص 239.

(5) المرجع نفسه، ص 153.

4-3- الجمال والقبح:

تكاد تسيطر هذه المقولة الموضوعاتيّة على مضمون النّصّ وتوجّه معناه، حيث تتناثر في الخطاب شبكة من الصّور الدّالّة على موضوعة الجمال، نظير الحور العين والرّشاقة والخفّة والكلمات الحلوة والفسيفساء الملوّنة، وأخرى على موضوعة القبح مثل الأحواش والنّشاز والتّلوّث والضّجيج والعرق والأوساخ. وبينما ينحصر الجمال في أماكن محدَّدة مثل نادي الصّنوبر والمراديّة ومنزل ابن عبد الجليل والحمّام، وتجسّده شخصيّات معيّنَة مثل المتعاونين ونصيرة وعبد الكبير وباية، يتفشّى القبح كالوباء في كلّ مكان؛ فيغمر وسط المدينة وحسين داي، ويطال الصّالون والقصبَة، ويتهدّد الفضاءات السّاحرة. وهو ما يؤثّر في نظرة الشّخصيّة للوجود، حيث يُصبح القبح المادّيّ والمعنويّ " عقيدة " تستهوي الشّيخ علاّوة وعمر وكريمو ودليلة وفئات عريضة من المجتمع.

إنّ انتشار قيم التّعصّب والاغتراب والقبح داخل الجماعات المحافظة والمتحرّرة والانتهازية والفقيرة على السّواء يشي باستحالة تحقيق ديكتاتوريّة البروليتاريا كـ"طبقة كونيّة [...] تمثّل انحلال كلّ الطّبقات فيها "[1]، ذلك أنّ عدم احتواء السّلطة السّياسيّة للشّيخ والمرأة والبيروقراطي والمعوز، وانتصارها للنّقابة والعمّال من خلال تأميم المصانع والمعامل والورشات وتغيير الإدارات، وعزمها على استكمال البناء الاشتراكي رغم التناقضات الاجتماعيّة والتّباينات الأيديولوجيّة، يجعل من البروليتاريا طبقة سياسية تُزاحم الطّبقات السّياسيّة الأخرى وتُعاديها، ويفقد الواقعيّة الاشتراكيّة رومانسيّتها الثّوريّة الّتي تتّخذ من قيم التّسامح والانتماء والجمال وعنصر التّفاؤل التّاريخي[2] الّذي تمثّله نصيرة ونعيمة مدماكًا لها.

---

(1) عبد الله العروي: "مفهوم الأيديولوجيا"، ص 44.

(2) ينظر: وائل بركات، المرجع السّابق، ص 55.

5- التّقاطب الفضائي وتحوّلات الشّخصيّة:

يتّصف فضاء المدينة، إلى جانب دوره كمسرح تتشابك فيه الشّخصيّات والأحداث وتتصارع فيه القيم والأهواء، بميزة التّقاطب بين الأماكن والمناطق الّتي يحتويها، حيث يقابل الفضاء الجغرافيّ أو المدينة " الأوربيّة " الفضاء التّاريخي ممثّلاً بالقصبَة، ويتضاد وسط المدينة مع نادي الصّنوبر وحسين داي مع المراديّة، ويختلف فضاء الحياة الفرديّة الّذي يمثّله الصّالون وشقّة العزوبة والدّار عن فضاء الحياة الاجتماعيّة كالجامعة والمسجد والمطعم والحمّام، كما يتناقض المكان الحميم مع المكان المعاديّ، ناهيك عن التّقاطب الجوهريّ بين المدينة والقرية الّذي يكمن في الاختلاف البيِّن بيْن سلوك الشّيخ علاّوة؛ المدينيّ الدّخيل، وسلوك شقيقه صالح؛ القرويّ الأصيل، والّذي يرمز إليه رضا، كذلك، في قصّته الشّعريّة "زهرة الحقل"[1].

ويقوم التّقاطب الطّوبوغرافيّ الّذي يميّز مدينة الجزائر على أساس اجتماعيّ وأيديولوجيّ يحدو بالشّخصيّة إلى التزام المكان الّذي تطمئّن له وفيه، وتجول فيه وتصول، وتفرض فيه رأيها على الآخر. إنّه حال الشّيخ علاّوة الّذي يتّخذ الصّالون مجلسًا يصدر فيه أحكامه وعظاته، أوامره ونواهيه، بحيث لا يبرحه إلاّ ليتفقّد أشياءه في غرفته، ولا يبرح المنزل كلّه إلاّ ليحضر " أمسيّة أندلسيّة " بدار ابن عبد الجليل بمناسبَة زفاف ابنته دنيا. وقد كان الشّيخ علاّوة قبل انغلاقه في داره وانفتاحه المؤقّت على دار ابن عبد الجليل حزينًا لما سمع في اجتماعات الميثاق الوطنيّ، ورأى في ساحة الشّهداء من مشاهد زادته نفوراً من الأماكن العامّة المفتوحة وشوقًا إلى الأماكن الخاصّة المغلقة حيث الانتماء وإمكانيّة التّواصل مع من هم دونه سلطة وإقدامًا ومن هم أعلاه ثراءً وجاهً. كما يتردّد عمر على مكانين أثيريْن لديْه هما المؤسّسة الّتي يمارس فيها القمع والسَّلب والدّار الّتي يتمثّل فيها صلابة أبيه وكِبْره. وهو لا يغادر

(1) ينظر: "بان الصّبح"، ص 238.

هذين المكانين إلاّ ليشبع نهَمَه الجنسيّ في مكان أثير آخر هو موقف التّافورة. إنّ الانكفاء الإراديّ أو الإجباريّ، كذلك الّذي ارتضاه الشّيخ علاّوة لزوجه وابنته زبيدة، في مكان واحد أو مكانيْن متشابهيْن يعبّر عن " العجز وعدم القدرة على الفعل أو التّفاعل مع العالم الخارجيّ أي مع الآخرين "[1].

وقد يُمثّل الانتقال من قطب فضائيّ خاصّ ومغلق إلى قطب فضائيّ عامّ ومفتوح سواء كان اجتماعيًّا أو حرًّا " تمدّدًا، توسّعًا، اكتشافًا، أو سبرًا مريحًا للـ "العالم" "الجغرافيّ [و] السّوسيولوجي "[2]، وتحوّلًا فكريًّا مع قليل أو كثير من المجازفة. ذلك ما ينطبق على نعيمة الّتي انتقلت من فضاء القرية المنغلق على نفسه بأعرافه وتقاليده ومعتقداته إلى فضاء المدينة المنفتح على الحضارات والثّقافات والأجناس والأعراق؛ فارتادت الجامعة، وذهبت إلى الحمّام، وتطوّعت للثّورة الزّراعيّة، وحضرت مناقشات الميثاق الوطنيّ بمدرسة الحيّ؛ فتحوّلت من "فتاة ريفيّة ساذجة، لا تعرف حياة المدينة ولا ما فيها من صراعات أيديولوجيّة، إلى مثقّفة واعية تتّجه إلى طريق الثّورة بتلك النّزاهة وبذلك الطّهر... "[3]. لكنّ تحوّلها هذا لم يخلُ من مخاطر وأزمات كادت تنسف مشاعر الحبّ والانتماء والولاء والالتزام، لولا أمل العودة إلى المدينة للالتحاق، هذه المرّة، بالمعهد التّكنولوجي للتّربية، بعدما انقطعت أواصر الرّحم والمودّة مع أسرة عمّها الّتي اتّهمتها في عِرضها وإخلاصها.

ويُعدّ رضا أكثر الشّخصيّات الاشتراكيّة واقعيّة وعقلانيّة؛ فهو " رجل يزن الأشياء بميزانها، لا يتشاءم ولا يتفاءل يراقب الأحداث ويحاول التّدخّل لجعلها في صالح الفكرة الّتي يعتنقها بكلّ الوسائل "[4]. ومن العوامل الّتي جعلت رضا واقعيًّا في نظرته للعالم، وعقلانيًّا في فهمه للوقائع، إدراكه

(1) سيزا قاسم، المرجع السّابق، ص 103.

(2) Philippe Hamon, op.cit, p 231.

(3) " بان الصّبح"، ص 237.

(4) المصدر نفسه، ص 123.

للاختلافـات الجذريّـة بيـن أنماط الوعي في المجتمع سـواء تلـك الّتي تقبع داخـل الفضـاء الخـاصّ المغلـق أو تلـك الّتـي توجـد فـي الفضـاءات العامّة المفتوحة على اختلافها. وارتحاله بين الفضاء الأوّل والفضاء الثّاني هو الّذي مكّنـه مـن تجـاوز التّفكير فـي الماضي والحاضر إلـى التّفكير في المسـتقبل، ومن نبذ التّعصّب والتّحمّس والتّحلّي بالتّسـامح والاعتدال. إنّه يدرك، جيّدًا، حقيقة والده الّذي " يحيا في عدد من العصور، وفي عدد من البلدان في نفس اللّحظـة. يريـد أن يكون من عداد الأغنياء، ومـع المثقّفين، ومع الزّعماء ومع الحكّام. يناصر الحقّ، ويناصر الجلاّدين. أب طيّب وفظّ ... يريد أن يكون كلّ ذلـك، وهو ليس شـيئًا من ذلـك. يعتقد أنّه أذكى النّاس وهـو أبلههم "[1]. كما يدرك أنّ تعنّت أخيه عمر مع عمّال المؤسَّسة سيجلب له المشاكل والمتاعب، وهو الّذي " كان يعلم أنّ عمّال هذه المؤسَّسـة مصمِّمون على المطالبَة بتغيير الإدارة مهمـا كلّفهـم ذلك. يؤيّدهم في مسـعاهم كلّ من الفـرع النّقابي وخليّة قدماء المجاهدين بالمؤسَّسـة "[2]. وحين حضر رضا المناقشـات حول الميثاق الوطنـيّ بصُحبـة نعيمة، لم ينتفض ضدّ رأي، ولم يسـخر مـن قول، ولم يؤيّد فكـرة، بل وجد أنّ شـرح نصـوص الميثاق كفيل باسـتمالة النّاس إلى مناصرة الاشـتراكيّة، وأنّ الجماهير الكادحة بحاجة ماسّـة إلى العِلم لتنهض بالاقتصاد الوطنـيّ، حيـث " إنّ الشّـعب الجاهِل لا يبني اشـتراكيّة ولا اقتصادًا صحيحًا. إنّما يبني الجوع والخراب، إذا كان الجوع والخراب يبنيان!"[3].

وبينمـا كان توّجه نعيمة إلى الفكر الاشـتراكيّ سـريعًا كما لاحظ رضا، بـدا توجّـه دليلـة إليه ممكنًـا، بعد أن ضـاق صدرها بطغيـان الأب في البيت، وزيف البرجوازيّة المتخفّي في الشّـقق الجميلة والفيلات السّـاحرة، وبعد أن انقطـع أملهـا في الحصول على غرفة بالقصبة، وخاب رجاؤها في عبد العزيز

(1) المصدر نفسه، ص 276.

(2) المصدر نفسه، ص 164.

(3) المصدر نفسه، ص 131.

الّذي لم يكن سوى رئيس للمصلحة الإداريّة لشركة البلاستيك الّتي يملكها ابن عبد الجليل. ولكنّ عزم دليلة على الخلاص من هذه المتاهة بخروجها، نهائيًّا، من البيت ولجوئها إلى بيت نصيرة ريثما تجد مسكنًا لا يعني تسليمها بالعقيدة الاشتراكيّة بسهولة؛ فهي متشبّعة بالرّؤية اللاّأدريّة[1] الّتي تدفعها إلى الاستخفاف بالقيم والمبادئ والإقبال على الملذّات[2].

6- الفضاء والسّلطة:

تحاول رواية " بان الصّبح " أن تؤرّخ لحياة أسرة جزائريّة هاجرت من القرية إلى المدينَة مطلع الاستقلال؛ فتعرّضت لما تعرّضت له الأسر المدينيّة الأخرى من مدّ السّياسة وجزرها، في فترة اتّخذت السّلطة السّياسيّة القائمة على الشّرعيّة الثّوريّة النّهج الاشتراكي خياراً أيديولوجيًّا وأسلوبًا في إدارة شؤون البلاد الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة. وهو النّهج الّذي ثبّته الميثاق الوطني لسنة ألف وتسعمائة وستّة وسبعين: "إنّ الاشتراكيّة في الجزائر حركة حتميّة لا رجعة فيها، وكما كُلِّلت الثّورة المسلّحة بالنّصر فإنّ الاشتراكيّة ستُتوَّج بالنّجاح"[3].

غير أنّ أفعال الشّخصيّات المادّيّة والكلاميّة، وأحاديثها الأيديولوجيّة الّتي تُعدّ جزءاً لا يتجزّأ من مجموع الرّواية والّتي تتمحور حول الميثاق الوطنيّ، سواء تلك الّتي تدور في المجالس الرّسميّة كالاجتماع الّذي يضمّ الشّيخ علاّوة والشّباب، أو تلك الّتي تدور في المجالس غير الرّسميّة مثل مجلس الأنس الّذي يجمعه بثلّة من الأثرياء في منزل ابن عبد الجليل،

---

(1) ينظر: محمّد كامل الخطيب، المرجع السّابق، ص 46.

(2) تشير دليلة إلى الموقف الآخر الّذي تنتجه الرؤية اللاّأدريّة، وهو موقف الزّهد والاحتقار للدّنيا. ينظر: "بان الصّبح"، ص 280.

(3) الميثاق الوطنيّ 1976. إنّ الميثاق الوطنيّ مجموعة من النّصوص السّياسية الّتي صادق عليها الشعب الجزائري في استفتاء 27 جوان 1976، والّتي أسّست لدستور 1976 الّذي وافق عليه الشّعب في استفتاء 19 نوفمبر 1976.

والنّقـاش الّـذي يضـمّ أفراد الشّـعب بمدرسـة الحـيّ، وهي أحاديث لـم تبرّر جماليًّـا، بحيـث خصّصت لها فصل قائم بذاته[1]. غير أنّ هذا كلّه يبيّن أن نهج الاشـتراكيّة محفـوف بالمطبّات والانزلاقات معًا، ذلك إنّ الاشـتراكيّة تمثّل " النّقـض المزدوج للإقطاعيّة الثّقافية التّقليديّـة وللبرجوازيّة اللّيبرالية العقلانيّة. وهـذا النّقض هـو خصوصيّة الطّبقة العاملة ورسـالتها. فهي التّجسـيد العمليّ للثّوريّـة الّتـي تسـتمدّ حياتهـا وشـرعيّتها منهـا "[2]. وموقفهـا هـذا يمنعهـا من امتصاص غضب الشّـيخ علاّوة الّذي يجسّـد الإقطاع الفكريّ[3] عبر تماديه في التّصلّب وتشـبّثه بالدّين المشـوب بالعادات والتّقاليد الّتي ترسّـخ سلطة الأب والابـن البكـر فـي المجتمـع واحتجاجـه على مـآرب السّـلطة وقراراتها نظير الطّـبّ المجانـيّ. ولا يكتفـي المثقّـف الثّوريّ، الّـذي تعوّل عليه السّـلطة في توعيّة الطّبقة العاملة، بمعارضة الاشتراكيّة الّتي يعتبرها فكرًا وافدًا يمثّل الكفر والإلحاد، بل يتحالف مع البرجوازية الرّأسـماليّة الّتي تظهر بعض سـماتها في النّزعـة الفرديـة لابن عبد الجليل في امتلاك وسـائل العمل وما يترتّب عنه من تفضيل للاسـتهلاك علـى الإنتاج؛ فهـي؛ أي البرجوازيّة الرّأسـمالية برجوازية تجاريّة، في المقام الأوّل، تبتغي الرّبح السّـريع والثّراء الكبير وإغراق السّـوق بسـلع " تبعث وعيًا زائفًا لا يُدرك أحد زيفه، وبانتشـار نفع هذه المنتجات بين طبقـات اجتماعيّة أوسـع، تصبح عقيدة وأسـلوبًا في الحيـاة، لا مجرد دعاية، ويحارب أسلوب الحياة هذا كلّ دعوة إلى التّغيير الاجتماعيّ"[4].

ومن شأن الوعي الزّائف أن يحجب الرّؤية الواضحة لحقيقة البرجوازيّة الرّأسـماليّة عـن الشّـخصية المثقّفـة ثقافـة غير ثوريّـة، تلك الّتـي تعتمد عليها

(1) ينظر: "بان الصّبح"، ص 121.

(2) برهان غليون، " الوعي الذّاتي "، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت،ط.2، 1992، ص 122.

(3) ينظر: "بان الصّبح"، ص 67.

(4) قيس هادي أحمد، المرجع السّابق، ص 114.

السّلطة في عمليّات التّخطيط والبرمجة والتّسيير ومشاريع التّشغيل والإسكان والصّحّة، حيث نعثر على ثلاثة أنماط لهذه الشّخصيّة في النّص؛ شخصيّة انتهازيّة، وأخرى سلبيّة، وثالثة محايدة؛ فأمّا الأولى فيمثّلها عمر الّذي يريد الوصول إلى مراتب اجتماعيّة عليا بالاحتيال والاستئثار بالإدارة في زمن التّسيير الاشتراكي للمؤسّسات. وهو، بتصرّفه هذا، يعبّر عن صعود مذهل لجماعة من كبار رجال الإدارة في المجتمع، يؤلّفون، بأسلوبهم في ممارسة وظيفتهم، طبقة بذاتها، هي الطّبقة البيروقراطيّة، كما دعاها ماركيوز، " تهيمن على كلّ شؤون الحياة الاقتصاديّة والسّياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة عامّة، وهي تفرض على المجتمع عقلانيّة قمعيّة متشدّدة، تستوعب المجتمع كلّه، وتوجّه إنتاجه، وتحدّد استهلاكه، وتسوس أفكاره وأخلاقيّاته وأذواقه في إطار الأهداف الاجتماعيّة والسّياسيّة العامّة الّتي تحدّدها "[1].

ويعدّ مراد شخصيّة سلبيّة، لا تطمح لأكثر من معارضة ظاهرة المحاباة بالقول، "ولا علاقة هنا بالخبث أو الرّياء، ولكنّها حالة جدّ متميّزة للسّلبيّ كانعكاس مشوّه لعلاقات إنسانيّة مشوّهة سببها الإرهاب"[2] المجتمعيّ الّذي يشرّع مثل هذه الظّاهرة ويقنّنُها من باب " تقديم القريب وفعل الخيرات". يقول الشّيخ علاّوة مخاطبًا نفسه: "الأنبيّاء والمرسلون بدأوا بالأقارب... الله قدّم القريب ولو في السّكن... ماذا يعدّ نفسه هو؟ لو كانت اليامنة هي الطّبيبة وكان هو أبو الطّفل المريض وطلب مساعدتها وقالت له ما قال لها... ماذا يقول؟ لا. ما هكذا تَرِدُ الإبل يا سعد "! "[3].

بينما يمثّل عبد العزيز الانتماء واللاانتماء في الوقت نفسه؛ فهو جزء من الآلة التّجاريّة الّتي تبثّ الأوهام وتنخر الاقتصاد، بحيث لا يهمّه من ارتباطه بالبرجوازيّة الكبيرة سوى الحفاظ على عمله وإنجازه وفق ما تقتضيه حاجات

(1) المرجع نفسه، ص 138.

(2) أفنان القاسم، المرجع السّابق، ص 370.

(3) " بان الصّبح"، ص 174.

السّـوق ومتطلّبـات رأس المـال. لكنّه، من ناحية أخرى، لا يـروم التّفريط في حريّته الشّـخصيّة بسـبب زواج يعطّل حريّة عمله أو جهد يملأ وقته أو مغامرة مع السّلطة تعكّر " اشتراكيّته البيضاء"[1].

إنّ التّحالفَ بيْن الشّيخ علاّوة وابن عبد الجليل قائمٌ على المكر والنّفاق؛ فالشّيخ يبتغي الاستقواء بابن عبد الجليل ذي المال والجاه والنّسب والحسب ليوطّـد مركـزه في المجتمع ويمحوَ عقدة الرّجل القرويّ إلى الأبد، ويريد ابن عبـد الجليـل، بدوره، الاحتمـاء بالدّين والعرف اللّذيْن يمثّلهما الشّـيخ ليظهر في صورة الشّـريف العفيف، التّقيّ الورع، الّذي يحافظ على التّراث ويتمسّك بتقاليـد الـزّواج. وبذلك، تحوّل الشّـيخ من متحالفٍ مع الإقطـاع كما عهدناه فـي روايـة " نهايـة الأمـس " إلى ممـارس لثقافة الإقطـاع وظهير للرّأسـماليّة. ليـس هذا فحسـب، بل إنّ ما تبقّـى من فكر الإقطاع قد احتضـن البيروقراطيّة ورعاهـا، فيما ترعرعـت البرجوازيّة التّجاريّة في كنف الرّأسـماليّة. وأصبحت البرجوازيّتان الإداريّة والتّجاريّة، اللّتان آلمتا البشـير واسـتهوتاه، أداتين في يد الإقطاعيّة الثّقافيّة واللّيبراليّة العقلانيّة تحاربان بهما مشاريع التّنميّة، كما يبرزه تشـدّد عمر مع النّقابة والعمّال، وشـيوع التّشـيّؤ في المجتمع، وفسـاد أخلاق النّـاس، وتنامـي المحابـاة الّتي غلبت علـى حديث ضيوف ابن عبـد الجليل، حيث " هذا اغتنم الفرصة ليتوسّط له في الحصول على عطلة مرضيّة بالخارج وهذا يودّ أن يوصي على ابنه الّذي التحق بالقضاء، وهذا يبحث عن الحصول على بعض الأطنان من الإسمنت ليتمّ البناء "المتوقّف"... وكان الإسمنت من المواضيع الّتي تردّدت أكثر! "[2].

ويبدو أنّ السّـلطة، هي الأخرى، رغم محاولتها التّأليف بين الاشـتراكيّة والإسـلام، واعترافها بالملكيّة الخاصّة غير المسـتغِلّة، لم تعد " تسـمح [...] بوجود أيديولوجيّات وعادات رجعيّة وإقطاعيّة وبورجوازيّة جديدة، وغوغائيّة

---

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 305.

(2) المصدر نفسه، ص 206.

ترمـي إلى تكريس الاسـتغلال والطّفيليّة واحتقار العمّـال وتخريب الاقتصاد، والاسـتغلال الوطنيّ "[1]، وإغراء المثقّف، واضطهاد المرأة الّتي تعمل السّلطة علـى إدماجها في عمليّة التّغيير بترقيّتها وضمان حقوقها وتبويئها المكانة الّتي تسـتحقّها في المجتمع، كما يمثّله انخراط نصيرة في النّشاط النّقابي وانضمام نعيمـة للتّطـوّع الطّلابيّ، وبتهييء الظّروف والأسـباب لتمكينهـا من الالتحاق بالثّـورة الاشـتراكيّة عن قناعة وإيمان لا عن خيبـة وإحباط مثل دليلة. كذلك، فـإنّ السّـلطة تراهـن، إضافة إلى المـرأة مثقّفة كانت أو جاهلـة، على " القوى الاجتماعيّـة للثّورة " المتمثلّة في العامل والفلاّح والشّـاب. ممّا يدفع الصّراع الاجتماعـيّ إلى حدوده القصوى، حيث يتحوّل الاختلاف العقَدي إلى صراع بيـن جيل الثّورة وجيل الاسـتقلال؛ يرشـق أحدهما الآخر بأنكـر التّهم وينعته بأقبح الخصال. ويتجسّد هذا الاختلاف العقدي، على أرض الواقع، في شكل نـزاع على الحكم والملكيّة بين طبقـة كادحة مهيمِنة وطبقات وفئات معارضة أو متواطئـة أو مغلوبـة (بقايـا الإقطـاع، الرّأسـماليّة، البيروقراطيّـة، الفقـراء، المهمّشون، المحايدون، اللاّأدريّون،...).

إنّ اهتمام الاتّجاه المادّي بالوضعيّة الطّبقيّة للعمّال والجانب الاقتصادي قـد أفضـى إلى إهمـال مضمون الثّـورة الثّقافيّة الّذي يسـتهدف طلائـع الثّورة الاشتراكيّة، ذلك أنّ هذا الاتّجاه يعتقد أنّ " أصل الأفكار والعقائد والممارسات التّقليديّة الدّينيّة وغير الدّينيّة هو استمرار الشّروط والبنى الإقطاعيّة أو الطّبقيّة بشـكل عـامّ. وأنّ تجاوزها يقتضي تحريـر المجتمع من هذه البنى. لذلك فهو لا يراهـن علـى تغييـر وعي المجتمع ككلّ منـذ البداية ولكن يكتفـي بالتّركيز علـى قوّة النّخبة الطّليعيّة وقدرتها على إحداث التّغيير السّياسـيّ والاجتماعيّ كمرحلـة أولـى لحصول التّغيير الشّـامل الذّهنـي والعقائـديّ"[2]. وهذا ما دعا رضـا، الّـذي حظي برضى الرّوائي وأغلب الشّـخصيّات لنزاهته وفطنته بحيث

(1) الميثاق الوطنيّ 1976.

(2) بُرهان غليون، المرجع السّابق، ص ص 121، 122.

يمكن القول إنّه يمثّل صوت الرّوائيّ المهيمن فكرًا لا سردًا، للتّشديد على أن يكون المثقّفُ الفاعلَ الحقيقيَّ الّذي ينتقل بالمجتمع من الوعي القائم الممتلئ فسادًا ورياءً وخيالاتٍ إلى الوعي الممكن الّذي يعيد صياغة العالم في إطار الرّؤية الاشتراكيّة، وذلك بتوعيّة الطّلائع والجماهير بحقيقة الاشتراكيّة عبر مقارنتها بالأيديولوجيّات العالميّة، وتلقينها الثّقافة الاشتراكيّة الّتي تنهض على " العناية بالإنسان وإخراجه – بواسطة حرب ضدّ الجهالة والأميّة– من منطقة التّخلّف الثّقافي وتعليمه واجباته الوطنيّة وحقوقه، والقضاء فيه على الأميّة العلميّة والسّياسيّة والمدنيّة فيتعلّم النّظافة والقراءة والحساب وحبّ العمل والمحاسَبة على السّلوك، وخاصّة عند المسؤولين في مختلف مستويات القيادة، والحرص على الإنتاج قبل التّهالك على الاستهلاك. ومنع الإطارات من الحياة المترفة حتّى لا تتّخذهم الجماهير قدوة في الانحلال والتّفسّخ "[1]. وغيابُ الثّقافَة الاشتراكيّة الّذي لمسته الشّخصيّة المنتميّة في احتكاكها اليوميّ بالواقع حيث الجهل والتّخلّف والإهمال واللاّمسئووليّة هو الّذي رغّب الشّخصيّة اللاّمنتميّة أو المتظاهرة بالانتماء في الانحراف السّياسيّ بعد أن انصرفت السّلطة إلى إعداد ميثاق لا يحفل، كثيرًا، بتغيير العادات والأفكار والمعتقدات والممارسات...[2]؛ فعمّ المدينة التّرف والبذخ والخيانة والوصوليّة والقذارة والسّرقة والاعتداء... .

---

(1) عبد الله شريط: "مع الفكر السّياسيّ الحديث والمجهود الأيديولوجيّ في الجزائر"، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، د.ط، 1986، ص 219.

(2) لعلّ انشغال الميثاق الوطنيّ ببناء المجتمع الاشتراكيّ دون ثقافة هذا المجتمع هو الّذي أومأ لابن هدّوقة بضرورة إفراد فصل لمعالجة أزمة اللّغة العربيّة والتّعريب في الجزائر. وهو ما يؤكّد، أيضًا، حرص الرّوائيّ على أن يسبق الفكرُ العملَ والثقافةُ البناءَ.

الفصل الرابع

الأسطورة، المرجع والتّخييل في رواية «الجازية والدّراويش»

يبدو أنّ الانحراف السّياسيّ الذي أصاب السّلطة السّياسيّة بسبب غياب الثّقافة الاشتراكيّة قد سمح للانحراف الأخلاقيّ بالتّجذّر والتّأصّل داخل السّلطة الأبويّة الّتي راحت تسرف في تقبيح المدينة مادّيًّا وروحيًّا. وأصبح المثقّف الحلقة المفقودة في سلسلة التّواصل بين السّلطتين؛ فهو مخيَّر بين الانحراف السّياسّي حين ينضوي تحت لواء السّلطة؛ فيروّج سياساتها ويبرّر أدبيّاتها، والانحراف الأخلاقيّ حين يتيه وسط الشّعب؛ فيغرق في أتون الفساد والرّذيلة. وبذلك، يفقد المثقّف الحساسيَّة الّتي تميّزه عن السّياسيّ وعامّة النّاس؛ " فإذا كانت هذه الشّخصيّة " إنسانًا ذا حساسيّة " فلأنّ "الحساسيَّة" دون غيرها تستطيع توليد وضمان الفضيلة. " الحساسيّة " جزء تكميليّ لأخلاقيّة تتكوّن من حسٍّ بالعدالة وحبٍّ للنّوع البشريّ لا يقلّ عن محبّة العمل "[1]. ولعلّ الحساسيَّة ونشدان الفضيلة والعدالة وحبّ البشر والعمل هي الّتي حثّت ابن هدّوقة على " الفرار " إلى القرية تجنّبًا للإساءات الّتي لحقت شخصيّاته بالمدينة؛ إساءات أغشت بصره وأصمّت سمعه وأزكمت أنفه، وسلبته الإحساس بالأشياء. إنّه الفرار من أرض ملوّثة بالزّيف والحيف والخيانة والقذارة إلى أرض بكر تنتظر من يغرس فيها الفضيلة والعدالة ويبادلها الحبّ والعطاء.

1 - الوعي الفعليّ - الأسطرة:

يصبو ابن هدُّوقة من وراء استمداده من فضاء القرية إطارًا يجري فيه أحداث رواية " الجازية والدّراويش " إلى تشريح الوعي الفعليّ المولود من رحم القرية من جهة، وإلى مقابلته بوعيٍ ممكنٍ وافدٍ من المدينة من جهة أخرى. ويركن الوعي الفعليّ إلى الدّين الّذي يمتزج بفكر أسطوريّ " لا يقدّم آلهة أو بشرًا في وضع من التّضاد والتّعارض. إنّه يؤلّه الإنسانيّ ويؤنّس الإلهيّ. المعبود الإلهيّ صنو الإنسان في مجال أدنى. إلاّ أنّ التّفوّق

(1) ميشيل زيرافا، المرجع السّابق، ص 33.

والانحطاط ليسا هنا مسألة قيمة بل مستوى وسيادة "[1]، مثل مستوى الوليّ وسيادته الّتي تستمرّ بعد وفاته بفضل الكرامات الّتي يَتلقّفها صنوه "الدّرويش " في شكل عزائم وحِكَم. ومن علامات التّداخل بين الدّين والفكر الأسطوريّ تسميّة الجامع باسم الأوليّاء السّبعة المدفونين فيه، وعدم استطاعة الإمام، وهو الّذي يمثّل السّلطة الدّينيّة بالقرية، التّحرّر من السّلطة الرّوحيّة الّتي يمارسها الوليّ على النّاس في يقظتهم ومنامهم؛ فقد رأى في الحلم "أنّ القرية أقامت زردة ضخمة، دعت إليها جميع السّكّان، ذكورًا وإناثًا. وتأخّر هو في البيت لأسباب لم يتذكّرها في يقظته. هو في بيته وإذا بالفتاة الطّالبة تملأ الباب بأردافها البارزة من سروال "الجين "! تتقدم إليه، تحتضنه وتبكي، تبكي ... يرق لها. يشعر أنه صار كله حنانا في ذلك الحلم. يقودها للفراش ... لكنه في اللحظة المشرفة على اللذة القصوى، يلمع سيف في القاعة، على شكل برق! يفهم في حلمه ذاك أن السيف هو أحد الأولياء. وقبل أن يتمكن من الابتعاد عن الفتاة يقطع السيف عضوه التناسلي داخل الفتاة!..."[2]. ومن ثم، "وقع بين السكان، غبيهم وعاقلهم، شبه اتفاق على إسناد الكرامة والخوارق للجامع والأولياء والدراويش، لم يكن ذلك يضر في شيء حيواتهم الخاصة. بل أكسبهم لدى سكان المداشر الأخرى مهابة، وجعلهم أهل غيب! ومن ذا لا يخشى الغيب؟"[3].

ويقطع الفكر الأسطوري صلات الجازية بالعالم السفلي ويرتقي بها إلى مقام الآلهة؛ فهي يتيمة، ماتت أمها أثناء وضعها، وقتل أبوها الذي لا يعرف نسبه بـ "ألف بندقية ودفن في حناجر الطيور". لا يعرف عمرها على وجه التحديد، ولا يدرك أحد تفاصيل طفولتها التي مرت بسرعة. "جمالها إلاهي"،

(1) المرجع نفسه، ص 5.

(2) عبد الحميد بن هدّوقة: "الجازية والدّراويش"، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر،د.ط، 1983، ص 82.

(3) المصدر نفسه، ص 58.

و" وجهها يتشكل بألف صورة"، و"لا تتحدث كسائر الناس". وينسج الفكر الأسطوري حول هذه الشخصية العجيبة كحلم الحكايات والخرافات، حيث قال بعض القرويين إن لها ثروات طائلة في أمكنة عديدة لا تعرف عنها شيئا. وروت هي نفسها للطيب ما أخبرتها به العرافة؛ فقالت: "لكن مأساتي أنني لن أتزوج، زواجا حلالا في وقت منظور... جاءت إلى البيت، وأنا صغيرة امرأة غريبة الأطوار، تقرأ اليد. أنبأتني أنني آكل عشبة، تنبت في جبلنا، لا يعرفها أحد، تبقيني صغيرة حتى اليوم الذي أتزوج فيه زواجا حلالا. وأن أزواجي الأولين لن يكونوا شرعيين، سيكونون أزواجا حراما. وأن كل واحد منهم يلاقي حتفه عندما يظن أن الحياة استوت له ... ثم يمر زمان لا شمس فيه، يشبه الليل وليس ليلا، أعيش أزماته واحدة، واحدة. ثم أتزوج بعدما يموت كل أبنائي المولودين من زيجاتي الحرام. أتزوج زواجا يشهده كل دراويش الدنيا"[1].

وتستفز هذه الصورة التي يختلقها الفكر الأسطوري لشخصية الجازية الشخصيات الأخرى؛ فتتنافس على خطبة ودها ونيل رضاها، أو تقنع بالنظر إليها إذا تكرمت بحضور "الزّردة"[2]؛ فالأخضر بن الجبايلي يحثّ ابنه الطّيّب على الزّواج بها قائلاً له:"... الجازية ليست فتاة هي حياة! من دخلت داره فاض خيره وعلا نجمه"[3]. ويتحرق أحد الدراويش شوقا إليها حين يقول لعايد: "الجازية! أتدري أيّ شيء هي الجازية بالنسبة للدشرة؟ هي الحلم الذي يبيت كل ليلة في فراش كل راع وكل فلاح وكل درويش! هي العروق الماضية، وهي الثمار التي ستولد! هي حمامة حائمة فوق رأس جبل، من

---

(1) المصدر نفسه، ص 77.

(2) قال أحد القرويّين معرِّفًا الزّردة: "الزّردة؟ لا تعرف الزّردة؟ أكباش تذبح، ومناجل تضبح، وزرنة وبنادير تصدح ! فيها صفقات تعقد، وأموال تعدّ، ماء من العين، ودعوة من الصّالحين لأبناء المدينة المتطوّعين". ينظر: المصدر نفسه، ص 71.

(3) المصدر نفسه، ص 73.

يستطيع قبضها؟"[1].

وعندما تقيم القرية زردة، تقدم القرابين بساحة جامع "السبعة" تقديسًا لهم، ويؤدي الدرويش طقوس الذّبح وشعائر الحضرة تشريفا له، وتتصدر الجازية الساحة بجمالها وحسنها تكريما لها، وذلك ابتغاء لفضلهم وبركتهم واتقاء لغضبهم ومقتهم، حيث "لا حضور جديا هنا للعقلية الواقعية أي التي تنظر إلى الواقع دون أن تهتم بالأمنية والتحسر والتفجع وما إلى ذلك من انفعالات. ولا أخذ بموضوعية ودون عواطف ونظرة إلى المستقبل"[2]؛ فالمستقبل هو الماضي، والواقع هو الغيب، وتدنيس هذه الدعائم الثلاث يولد كوارث ومآسي. بالعلية السحرية، إذًا، تفسر العقلية الأسطورية ما حدث بالقرية من خراب وكساد؛ إذ "لاشك أن الأولياء غضبوا على الدشرة التي قبلت هذه الإهانة من غريب! ما معنى أن يرقص [الأحمر] بتحد ويلعق المناجل بتحد، ثم يراقص الجازية بتحدٍ وقح لا مثيل له! كل ذلك في عقر حرم السبعة! ..."[3]. وبالعليّة السحرية، أيضا، يفسر الدرويش لعايد ما جرى للأحمر وللقرية: "لو لم يستعجل مستقبله لصار درويشا ممتازا! خسر نفسه وخسره الدراويش! ماذا نستطيع أن نفعل له نحن! لم يحالفنا ولم يستشرنا! الناس تعذبوا وسجنوا، حلموا السنين الطويلة ليحصلوا على نظرة واحدة من الجازية ولم يستطيعوا! وهو في لحظة أراد أن "يولدها" أمام كل الناس! لا، كان غالطا... لعق منجلا، ورقص رقصة ظن أنه وصل! الدروشة لا تحصل في ليلة، والجازية لا تنال بضمة! لا، لا، كان غالطا، أقول لك ... أغضب الإنس والجن، حتى السماء أغضبها! كانت ليلة رهيبة لم تعرفها الدشرة في تاريخها! لولا لطف الأولياء لما بقيت في تلك الليلة حتى الحجارة! ولجر

(1) المصدر نفسه، ص 172.

(2) عليّ زيعور: "التّحليل النّفسي للذّات العربيّة؛ أنماطها السّلوكيّة والأسطوريّة"، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط.1، 1977، ص 123.

(3) " الجازية والدّراويش"، ص 92.

السيل إلى الهاوية حتى المقابر!"[1].

وإلى جانب التاريخ المؤسطر الذي تمثله الجازية الضاربة بأفراحها وأتراحها في أعماق الماضي، والدين المؤسطر بمعتقدات وممارسات وافدة من العصور المتأخّرة كما يمثّله الجامع والوليّ والدّرويش، تعلق بهذا الدّين بقايا أفكار وثنيّة تعود إلى العصور الخاليّة، تجد تعبيرًا لها في نظرة القرويّين عمومًا والأخضر بصفة خاصّة إلى الجبل الّذي توجد بجانبه الصّخري الدّشرة وبشمال هذه الجامع؛ " ففي المعتقدات القديمة، لا تبعد أرواح الموتى كثيرًا عن الأماكن السّكنيّة أوّلاً، وهي ثانيًا تقطن المرتفعات لتوجّه من هناك أمور الأحياء، وتأخذ منهم، وتعطيهم. وهكذا فإنّ الجبال كانت تقدّس لكونها قريبة من السَّماء، وبالتّالي لأنّها تسهّل الاتّصال بالله "[2].

وترتبط بالمعتقدات القديمة، كذلك، الطّوطميّة الّتي تظهر في تقديس شجرة الصّفصاف وما يستتبعه من محرّمات تحظر قطعها أو حرقها؛ فهي رمز للأصالة والقوّة والشّموخ مثل الجبل تمامًا. ويملك العدد "سبعة"، في الفكر الأسطوريّ، قوّة سحريّة تُشعر بالقلق والرّهبة، بإشارته إلى الانتقال من المعلوم إلى المجهول، من المحسوس إلى المجرَّد، حيث ينفصل المرء عن الواقع المادّي ويتّصل بعالم الرّوحانيّات طلبًا للكمال والخلاص[3]؛ فولوج فضاء القرية الغارق في الماورائيّات يستلزم ستّة فتيان وفتاة، واسترضاء الأوليّاء السّبعة يتمّ بذبح عجلٍ وستّة أكباش، وقراءة دم العجل المجمَّد تتطلّب سبع دورات في صحن الجامع ذي السّبعة الأقواس على عدد الأوليّاء والأيّام. ولا يختلف فضاء السّجن عن فضاء القرية؛ إذ يرمز العدد سبعة الذّي يمثّل ترتيب

---

(1) المصدر نفسه، ص ص 171، 172.

(2) عليّ زيعور، المرجع السّابق، ص 158.

(3) ينظر: Jean Chevalier - Alain Gheerbrant : "Dictionnaire des symboles ; Mythes, Rêves, Coutumes, Gestes, formes, Figures, Couleurs, Hombres", Robert Laffont - Jupiter,Paris,1982,p861.

الطّيّب بين السّجناء ورقم حجرته ومدّة حبسه إلى " نهاية العالم وتمام الأزمنة "[1]؛ فالحرّ في القرية والأسير في السّجن ينعدم لديهما الشّعور بالدّيمومة، ويرنوان إلى الكمال والخلاص بتنزيه نفسيهما عن المعاصي والأخطاء.

ويُعدّ الأخضر والدّراويش والرّعاة الحماة الحقيقيّين للوعي الأسطوريّ الّذي يدور في فلك الوليّ والدّرويش والجازية والجامع والجبل والصّفصاف. في حين، لا يُمثّل الطّيّب نموذجًا للصّيانة حذوًا بأبيه، ولا مثالاً للهدم أُسوة بالأحمر، بل إنّه يحاول أن يقف موقفًا معتدلاً من الماضي ومن المستقبل، من الغيب ومن العلم، حيث يقول للأحمر: "هم في حاجة إلى الماضي وإلى المستقبل بنفس الضّرورة ونفس المرارة. الإنسان لا يحيا ببعد لم يوجد. يحيا أوّلاً بالبعد الموجود. الماضي هو السّند الّذي تستريح الدّشرة إليه، عندما يتعبها الوقوف من أجل العيش "[2].

ولمّا يستبدّ الضّعف بالطّيّب حين تبنّي فكرة واضحة، وينتابه التّردّد في اتّخاذ قرار فاصل، يعترف بأزمته قائلاً لنفسه: "لم أكن مؤمنًا بشيء. تلك كانت مصيبتي ! لم أكن من أهل الماضي ولا من أهل المستقبل. كنت الصّفر الّذي تلتقي فيه الأزمنة !"[3].

لقد اتّخذ الرّوائيّ مكوّنات الوعي الفعليّ " ليس بوصفها بدائل للواقع، بل بوصفها وسائل لاستعادة مناخات البداءة الإنسانيّة، ولإثراء التّعبير الأدبيّ وتحريره من جفاف الواقعيّة بمعناها المبذول، والآليّ، الّذي يحدّد فعاليّات القراءة والتّأويل في رقع دلاليّة ضيّقةٍ "[4]. غير أنّه، في الوقت نفسه، " يستعِين بما هو مفارق لهذا الواقع، ويعارضه، لا لينفيه، بل ليعمّق تشخيصه وتفسيره له،

(1) Ibid, p 862.

(2) " الجازية والدّراويش"، ص 134.

(3) المصدر نفسه، ص 137.

(4) نضال الصّالح: "النّزوع الأسطوريّ في الرّواية العربيّة المعاصرة"، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، د.ط، 2001، ص 149.

وليؤكّده، وربّما ليُمعن في هجاء العقم والفوضى اللّذين يسـودانه، ويصدّعان معنى الإنسانيّ فيه "[1].

2 - الوعي الممكن - الأدلجة:

بينمـا يصـدر الوعـي الفعليّ عـن المخيـال وينهض على الغيـب، ينبثق الوعي الممكن عن العقل ويتأسّس على العلم. ويمثّل الأحمر العقليَّة العلميَّة الّتي ترى " أنّ العالَم مادّيّ تقع أحداثه تلقائيًّا تبعًا لقوانين طبيعيّة معيّنة، حيث توجـد أشـياء لا حصر لها، ابتـداءً من الذّرة، الّتي لا تشـاهدها العين المجرّدة إلـى المجـرّات السّـماويّة الضّخمـة، وهـي كلّهـا تجري وفـق قوانيـن طبيعيّة معروفة، ومحدّدة وأسـباب كلّ حدثٍ في هذا العالم المادّيّ موجودة، وكامنة بداخل الأشـياء الّتي تتعلّق بها هذه الوقائع "[2]. ولذلك، فإنّ الأحمر يسـتخفّ بمقدّسـات القرية وأعرافها؛ فهو يرغم الجازية على الرّقص معه بسـاحة جامع السّبعة وبحضور الدّراويش، جازمًا أنّها والوليّ والدّرويش لا يستطيعون خيراً ولا شـرّاً. وينعت الجامع والجبل والصّفصاف بالعقم، لأنّها، في رأيه، تجسِّم عالـم المثـل الّذي يتأبّى على عالم المادّة. ويرفض أن تستسـلم صافية لوجهة نظر الأخضر الّذي طلب منها أن تكون مهمّتها في القرية بين النّسـاء وبصحبة ابنته حجيلة، لأنّ " من يعمل على تحرير الآخرين يجب أن يكون أوّلاً حرًّا"[3]. ويستعمل الأحمر " الحقيقة العلميّة " أسلوبًا لمواجهة الواقع راميًا إلى ترسيخه في أذهان القرويّين بدل العِليّة السّحريّة، حيث يزعم " أنّ الإنسان يعرف العالم عن طريق حواسـه وهو يسـتطيع أن يحصل على صورةٍ صحيحةٍ عنه، وليست هـذه المعرفـة مقيّدة لموضوعات العالم الخارجـيّ، بل إنّ العالم الخارجيّ له موضوعيّاته الخالصة الّتي تجعله مسـتقلاًّ ومنفصلاً عن شـعور الإنسـان على

---

(1) المصدر نفسه، ص 149.

(2) أحمد السّـيّد علي رمضان: "المادّيّة في الفكر الفلسـفيّ"، مكتبة الإيمان للنّشـر والتّوزيع، المنصورة، ط.1، 1999، ص 185.

(3) " الجازية والدّراويش"، ص 72.

الرّغـم مـن أنّ الشّـعورَ أو العقل الإنسـانيَّ قد تكوّن من صـورة معقَّدة للمادَّة المتطوّرة "[1].

ويعـدّ الأحمـر أكثـر جذريّة من البشـير في تعامله مع واقـع القرية؛ فقد اسـتباح المقدّسـات وانتهـك المحظورات، ولم يجد في نفسـه مـا يدفعه إلى تفسـير الدّين أو اسـتخدامه للمحاججة أو التّسـويغ، إنّما تجاوزه، تمامًا، إلى اعتماد العلوم التّجريبيّة الّتي تقوم على الحواس والعقل في إدراك العالم. لكنّه، من جانب آخر، اسـتملح الزّردة مثل ما استحسـن البشير " الوزيعة "[2]، لأنّهما تعكسان التّضامن والتّكافل اللّذيْن يسِمان المجْتمع الاشتراكيّ المنشود.

ويتألّـف الوعـي الممكن مـن اتّجاهـات أيديولوجيّة مختلفـة، حيث لا تشـكّل أيديولوجيـا الأحمـر إلاّ بديلاً ممكنًا للوعي الفعليّ المنسـجم من بين بدائل أيديولوجيّة أخرى. ومردّ ذلك إلى أنّ الأيديولوجيا، عامّة، تخضع، مثل الأسطورة، لتسنين يسبق تجلّيها في النّصّ الّذي "يتحوّل إلى ذريعة لشرح جوهر وأهـداف وغايـات هذه الأيديولوجيا "[3]، حيث يعمد الرّوائيّ إلى شـرح اتّجاه أيديولوجيّ من منظور اتّجاه آخر، أو عبر مقارنته بالاتّجاهات الأخرى؛ فيمنح النّـصّ حيويّـة ورواءً، ويصوغ من مجموع الاتّجاهـات الأيديولوجيّة الخارجة عـن النّـص أيديولوجيـا محايثة له هـي أيديولوجيّته. ومن ثمّ، يفضي التّسـنين المسـبق للأيديولوجيا إلى تقسـيم المعرفة " الأيديولوجيّة " على الشّـخصيّات ورصدهـا فـي آنٍ واحـدٍ؛ " فالكون الّذي يرسـمه صوت السّـارد بصفته معرفة تلفّظيّـة يشـتغل أداة رقابة على المعرفـة الّتي تروّج لها الشّـخصيّات باعتبارها معرفة ملفوظيّة "[4]. وتكون الشّخصيّات، حينها، أمام "ديموقراطيّة مغـشوشة":

---

(1) ينظر: أحمد السّيّد عليّ رمضان، المرجع السّابق، ص 196.

(2) الوزيعـة ظاهـرة اجتماعيّـة واقتصاديّة موجودة في بعض القرى، وتعني مشـاركة النّاس في دفع المال لشراء أغنام وذبحها وتقسيم لحمها سويًّا بينهم. ينظر: "نهاية الأمس " ص 177.

(3) سعيد بنكَراد، المرجع السّابق، ص 57.

(4) المرجع نفسه، ص 92.

[لها] الحقّ في أن تقول وتفعل ما يريده الصّوت الخالق للنّصّ "[1].

ومن البدائل الأيديولوجيّة الّتي يستثمرها النّصّ رؤية صافية للعالم؛ فهذه الشّخصيّة، رغم أنّها تنادي باجتثاث العليّة السّحرية من عقول النّاس، إلاّ أنّها تدعو إلى التّوفيق، كما فعل الطّيّب، بين الرّوح والمادّة، بين القديم والحديث، بين ما يجري على الأرض من صراع تتأفّف منه النّفس وبين ما يقدّمه عالم المثل لهذه النّفس من خير وطمأنينة وسلام... تقول صافية للأحمر: "الحياة المتناهيّة في الأرضيّة هي الّتي في حاجةٍ إلى علوٍ. وإلاّ ماذا يبقى من معنى للحياة؟ "[2].

ويلتقي توق صافية إلى القضاء على التّرهّات والأكاذيب ودعوة الأحمر إلى محاربَة ما هو غير علميّ[3] مع موقف عايد وابن الشّامبيط[4] ممّا تقوم عليه حياة القرية من قيم تجافي المادّيّة والعقلانية والتّجريبية الّتي يؤمنان بها، بصفة الأوّل مهاجرًا ومثقّفًا وبصفة الثّاني متعلّمًا بأمريكا، حيث " إنّ هذه الدّشرة كما هي الآن في نظر عايد هي عين الماضي. والبقاء فيها بقاء في الماضي !"[5]، والصّعود إليها " بمثابة صعود مزدوج، إلى الجبل، وإلى الماضي ! وكلاهما يرفضه ابن الشّامبيط الّذي قرأ في آخر الدّنيا، في أمريكا ! كما يقول عنه النّاس، وكما يقول عنه أبوه..."[6].

وإذا كانت " الثّورة " تبارك نشاط الطّلبة في القرى وتثمّن آراءهم، رغم

---

(1) المرجع نفسه، ص 84.

(2) " الجازية والدّراويش"، ص 63.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 191.

(4) الشّامبيط تعريب للمفردة الفرنسيّة Champêtre الّتي تطلق على الشّخص الّذي يدير الأعمال في الحقول أو الأراضي. وقد أراد بها المعرِّب الإشارة إلى الشّخص المكلّف بالأمن في القرى، وهو ما يقابله في اللّغة الفرنسيّة Le Garde Champêtre. وقد عمل الشّامبيط في زمن الاحتلال الفرنسيّ للجزائر وبعد الاستقلال.

(5) المصدر نفسه، ص 179.

(6) المصدر نفسه، ص 56.

تنوّعها، لأنّها لا تخرُج عن السّياسة العامّة الّتي حدّدتها تجاه الرّيف، وتضرب صفحًا عن الغايات النّفعيّة لبعض الاتّجاهات الأيديولوجية الدّخيلة بموافقتها على تشكيل لجنة تتكلّف بإعداد مشروع بناء القرية الجديدة والسّدّ، فإنّها لا تتسامح مع من يجرؤ على النّيل من رموزها كـ " شتم موظّفٍ كبيرٍ " أو " قدحٍ في ضابطٍ " أو " انتقاد سياسيٍّ"، ولا تسمح بالانتقاص من " قيمة الخرافات"، حيث تأخذها العزّة بالإثم، وتزّج بالمتطاولين في السّجون. ومن بين هؤلاء النّقابيّ الّذي ألِف دخول السّجن لانتقاداته المتكرّرة للأوضاع السّياسيّة والاجتماعيّة، حتّى لقبّه زملاؤه في النّقابة بـ " الشّاعر"، ذلك أنّ كلامه أو " ثرثرته " لا يترتّب عنها شيء سوى أنّها تغيظ " الّذين هم في حاجةٍ إلى الاشتغال بنعمٍ اكتسبوها والأعين نائمة..."[1].

ويعدّ الشّاعر ضحيّة للنّقابيّين الّذين يذيعون آراء غيرهم؛ فهم الّذين اتّهموه بأنّه يشهّر " بغبائهم أمام الصّحافة، وأنّهم كأفراد لا يستطيعون خلق فكرةٍ واحدةٍ صالحةٍ "[2]، مثل ما يعدّ الطّيّب ضحيّة للدّراويش الّذين يذيعون الغيب: ""... حكمت المحكمة بسبع سنوات سجنًا على المتّهم، مع التّنفيذ الفوريّ..." لا داعي " للفوريّ " سيّدي الرّئيس. أنا في السّجن منذ الولادة ! لا جديد في حكمك بالنّسبة إليّ. أنت حكمت حكمًا ألّف حيثياته الدّراويش وصادق عليها أعيان الدّشرة وأولياؤها السّبعة ! أنت ضحيّة للنّصوص وأنا ضحيّة للدّراويش. حكمك في الواقع يشبه ختمًا في نهاية مرسوم، وضعه ملك لا يحسن القراءة ! أنت واسطة بين تقاليد الدّشرة وتقاليد السّجن !"[3]. وبالتّالي؛ فإنّ قيم " ما وراء الطّبيعة " الّتي تنهض على القمع والقسوة والاستعباد تناظر، من جهة، قيم القرية " الّتي بقدر ما تمثّل مصدراً للشّعور بالأصالة والانتماء

(1) المصدر نفسه، ص 120.

(2) المصدر نفسه، ص 196.

(3) المصدر نفسه، ص 122.

التّاريخّـي والثّقافـيّ، تعبّر عن غيابٍ للحريّـة الفرديّة، وقهـرٍ لإرادة التّغيير "[1]، وتناظر، من جهـة أخرى، قـيم المدينَة الّتي تهدف إلى " إفراغ الفرد من وعيه وإبداعيّته وحريّته مقابل (عبوديّة مريحة نسبيًّا)"[2]. ولهذا، قال الشّاعر للطّيّب: "إلى أين تذهب؟ ما أنت فيه هو سـجن صغير في سـجن كبير ! المسـاحة الّتي هنا أو خارج السّجن متساوية. لا تتوهّم أنّ هنا السّجن وفي مكان آخر الحريّة. كلّنا سجناء "[3].

3- الميثاق التّخييلي:

يقـوم الرّوائـي بتغريـب المرجـع من خـلال إبـداع واقع خيالـيّ يموج بالصّراع بين كائنات ورقيّة تستمدّ صورها وسلوكها وكلامها من الواقع الّذي يحتـجّ عليـه ويحاول إعادة بنائه فـي إطار رؤيتين اثنتين، همـا: "الرّؤية الدّينيّة السّائدة والمسيطرة على السّلسلة الثّقافيّة العربيّة خلال أكثر من ألف وخمسمائة عـام، والرّؤيـة الحديثة العقلانيّة، والّتي بدأت تخلخل السّلسـلة الاجتماعيّة – الثقافيّة العربيّة ورؤيتها منذ أواسط القرن التّاسع عشر"[4]. وإذا كان المرجع أو الواقع المرفوض ينبني على مبدأ الحقيقة الّذي يعاينه الإنسان بحواسه وعقله ويؤكّده بتجربته، فإنّ الواقع السّرديّ البديل ينهض على مبدأ الثّقة الّذي يحقّق التّواصـل بيـن المؤلّف والقارئ، وإن كانت التّجربة وحدها لا تكفي الإنسـان لإدراك الواقـع الخارجـيّ كلّه، ذلك أنّ الثّقة، في كثير من الأحيان، تسـمح له بمعرفة تاريخ وفاة نابليون ومدينة اسمها هونغ كونغ مثلاً[5].

---

(1) عبـد الحميـد بورايـو: "منطـق السّـرد؛ دراسـات فـي القصّـة الجزائريّـة الحديثـة"، ديـوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، د.ط، 1994، ص 123.

(2) قيس هادي أحمد، المرجع السّابق، ص 133.

(3) " الجازية والدّراويش"، ص 131.

(4) محمّد كامل الخطيب، المرجع السّابق، ص 48.

(5) ينظر: أمبرتو إيكو: "سـتّ نزهات في غابة السّـرد"، ترجمة: سـعيد بنكراد، المركز الثّقافي العربيّ، بيروت، الدّار البيضاء، ط.1، 2005، ص ص 144، 145.

وبنـاءً على مبدأ الثّقـة، " يعقد القارئ ميثاقًا تخييليًّا ضمنيًّا مع المؤلّف، وهو ما كان يسـمّيه كولريدج " تعطيل الإحسـاس بالارتياب". فعلى القارئ أن يعلـم أنّ المحكـيَّ هـو قصّـة خياليّـة دون أن يعني ذلك أنّها مجـرّد كذب، إنّ المؤلّـف يوهمنـا فقط، كما يقول سـورل أنّه يقدّم لنا إثباتًـا صحيحًا، إنّنا نقبل الميثـاق التّخييلـي ونتظاهـر بأنّنا نعتقد أنّ ما يُروى لنـا وقع فعلاً "[1]. ويتحوّل القـارئ، عندئـذ، مـن قارئٍ فعلـيٍ " يَتّخذ النّصّ وعاءً لأهوائـه الخاصّة، وهي أهـواء مصدرهـا عالـم آخر غير عالـم النّصّ، ولا يقـوم النّصّ سـوى بإثارتها بشكل عرضيّ "[2]، إلى قارئٍ نموذجيٍ يتجاوب مع القصّة دونما بحثٍ في ما يطابق أحداثها على مستوى العالم الموضوعيّ. كما يتحوّل المؤلِف، بدوره، مـن مؤلّف فعليٍ ينشـئ عالماً روائيًّا انطلاقًا مـن المرجع إلى مؤلّف نموذجيٍّ " يتـمّ التّعـرّف عليـه باعتباره أسـلوبًا، إنّه أسـلوب واضح وبديهـيٌّ ولا يقارن بأيّ أسـلوب آخـر"[3]. ويرتبط الميثـاق التّخييلي بعمليّة القـراءة، وبانتهاء هذه العمليّة، تتلاشى ملامح المؤلّف والقارئ النموذجيين لتحلّ محلّها ملامحهما كشخصين من لحم ودم.

وبهـذا الشّـكل، على القـارئ النموذجيّ أن يعتقد بقدسـيّة الجازية ذات الوجه الصّبيح والحديث الغريب، وأن يسـلّم بأنّ أباها قُتل بألف بندقيّة ودُفِن في حناجر الطّيور، وأن يتقبّل فكرة أن تحلّ كارثة بالقرية بسبب إهانة الأحمر للأوليّاء والدّراويش،... ولكن، من واجبه، أيضا، " أن يكون على اطّلاع واسع علـى العالـم الواقعي لكي ينظر إليه باعتباره الأسـاس الّذي يشـيّد عليه العالم التّخييلي. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ كونا سـرديًّا ما سـيكون أرضًا غريبة. فمن جهة يمثل أمامنا باعتباره عالمًا صغيراً ومحدّداً جدّاً على عكس العالم الواقعيّ، وهذا يعود إلى أنّه لا يحكي لنا سوى قصّة مجموعة من الشّخصيّات في مكان

---

(1) المرجع نفسه، ص ص 125، 126.

(2) المرجع نفسه، ص 28.

(3) المرجع نفسه، ص 37.

وزمـان محدّديـن. ومـن جهة أخرى فإنّه أوسـع بكثير من عالـم تجربتنا، لأنّه يحتـوي العالـم الواقعيّ ولا يضيف سـوى بعض الأفـراد وبعض الخصائص. وبعبـارات دقيقـة، إنّ الكون المخياليّ لا ينتهـي بانتهاء القصّة الّتي يرويها، إنّه يمتدّ إلى ما لا نهاية "[1].

ونسـتطيع، تأسيسًـا على الأفكار السّـابقة، طرح جملة من الاستفهامات الآتيّة: أين يتجلّى أسـلوب الكاتب النموذجيّ؟ وإذا سـلّمنا، كقرّاء نموذجيّين، بوجود رؤيتين رئيستين تتجاذبان الواقع؛ فكيف تتعامل الشّخصيّات مع هاتين الرّؤيتيـن بالقيـاس إلـى المـكان والزّمـن اللّذيْن تتحـرّك في إطارهمـا؟ وماذا يضيف الواقع الرّوائي، باعتباره يتضمّن عالم التّجربة، إلى الواقع الاجتماعيّ؟

4- التّركيب السّرديّ:

يتجلّى أسـلوب الكاتب النّموذجي فـي الخطاب الّذي يصوغ الأحداث المتعاقبـة المؤلّفـة لقصّـة روايـة " الجازيـة والدّراويش "؛ فالخطـاب جزء من تخطيـط هـذا المؤلّف[2]، وهو كلام يوزّعه، تبعًا لهذا التّخطيط نفسـه، بين راوٍ مشاركٍ في الأحداث وراوٍ شاهدٍ عليها؛ فالأقسام الأربعة الّتي يستغرقها الزّمن الأوّل يـروي فيهـا الطّيّـب قصّة تطوّع الطّلبـة في القرية ودخوله السّـجن بعد مقتل الأحمر، والأقسام الأربعة الّتي يستغرقها الزّمن الثّاني يروي فيها الرّاوي الشّاهد قصّة صراع المصالح وتضارب الأهداف بعد رجوع عايد من المهجر. وتتمّ عملية السّرد بالتّناوب بين هذين الرّاويين، حيث يُطَالِعُنَا الطّيّب بأحداث الزّمـن الأوّل، ثـمّ يقـصّ علينا الرّاوي الشّـاهد وقائـع الزّمن الثّانـي، ثمّ يعود الطّيّب ليحكي لنا أحداث الزّمن الأوّل، ليعود، بعدها، الرّاوي الشّاهد ليخبرنا بوقائع الزّمن الثّاني، وهكذا دواليك...

وفي ضوء خطاب " الجازية والدّراويش " الّذي يفضي إلى نثر الأحداث

---

(1) المرجع نفسه، ص 138، 139.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 67.

والوقائـع فـي فضاء النّصّ وفق زمنين اثنين، نسـتطيع أن نترجم هذين الزّمنين أو المقطوعتين السّـرديتين، على التّوالي ومن منظور السّـيميائيّة السّـرديّة، بـ " الفقدان " و" الامتلاك".

4-1- الفقدان:

تقـول الجازيـة لحجيلة: "غمرتني بهجة لا توصف ! أحسسـت السّـاحة والدّراويـش والشّـامبيط والصّفصـاف وأخـاك والجبـل والسّـبعة والطّالـب الرّاقـص بمنجلـه مثـل الدّراويش الآخرين، أحسسـت بهم كلّهـم يدورون في رأسـي ويرتفعـون عاليـاً عالياً، إلـى ملكوت من النّشـوة القدسـيّة !"[1]. هؤلاء هـم شـخصيّات المقطوعـة السـردية الأولى، وهـم ينقسـمون إلى شـخصيّات تلتصق بالواقع المتغيّر؛ فتتأثّر به وتؤثّر فيه، مثل الطّيّب والأحمر والشّـامبيط، وشـخصيّات تقبـع فـي واقع رتيب؛ فتسـلّم له أمرهـا، مثل الجازيـة والأولياء والدّراويـش، والموجودات المشـخصنَة نظيـر الجامع والجبـل والصّفصاف، دون أن ننسى الأخضر والرّعاة الّذين " يحرسون " هذا الواقع. وإذا كانت الفئة الأولى من الشّخصيّات تستلهم وجودها من احتكاكها بالواقع (الرّوائيّ طبعاً)، فـإنّ خضـوع الفئـة الثّانية للواقع الأسـطوريّ هو الّذي يمدّها بأسـباب البقاء. ومن ثمّ، تمتلك الشّـخصيّات الأولى الجراءة والجسـارة على اقتراف الأعمال باسـتثناء الطّيّـب الّـذي كان كثير التّـردّد. في حين، تمتلك الشّـخصيّات الثّانية القـدرة على الانتقـام. وبذلك، يحصل الصّراع بين فئتين تروم إحداهما فرض إرادتهـا علـى الأخرى، من منطلق حيازتها على قوّة مصدرها العقل والعلم أو الحظـوة والنّفوذ، حيث يبتغـي الأحمر غرس حلمه في جبل ينبت الضّباب[2]، ويريد الشّامبيط بناء قرية جديدة والسّدّ وتزويج ابنه من الجازية.

وأمـام هـذه الإرادة الفرديّة المكابـرة، تقف الإرادة الاجتماعيّة شـامخة

(1) " الجازية والدّراويش"، ص ص 89، 90.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 126.

بغيبيّاتهـا ومعتقداتهـا وعاداتهـا، حيـث يهـمّ الأخضـر، وهو أهـمّ ممثّلِي هذه الإرادة، بإنقاذ القرية من مخالب الشّامبيط بوسـاطة تزويج الطيّب من الجازية الّذي يعدّه؛ أي الزّواج، مسؤولية ملقاة على عاتق ابنه تجاه الدّشرة؛ فبه تخيب مسـاعي الشّـامبيط لبناء القرية والسّـدّ الّذي يفتح الأبواب في وجه زواج ابنه بِالجازية[1].

لدينا، إذًا، ثلاثة برامج سرديّة محورها موضوعان اثنان؛ فأمّا الأوّل فهو موضـوع "الحقيقـة العلميّـة " الّذي يصبـو الأحمر، من خلاله، إلـى تغيير فكر القرويّين الّذين لم يلقوا بالاً إلى طموح كهذا لطالبٍ تعوّدوا على مجيء أمثاله إلى القرية منذ سـنوات؛ فالصّراع هو من جانب الأحمر فقط. وأمّا الموضوع الثّاني فيتمثّل في "الجازية" الّتي تستقطب القرية والشّامبيط معًا لما تحمله من قيـم وتحفزّه من رغبات، مع العلم أنّ هذا الموضوع الّذي يؤسّـس لبرنامجيْ الأخضـر والشّـامبيط يتـلازم مع موضوع " بنـاء القرية الجديدة والسـدّ" الّذي ينهـض عليـه برنامج الإرادة الاجتماعيّة الّتي تدْعَم الشّـامبيط كما سـنتبيَّنه من تحليل المقطوعة السرديّة الثّانية؛ فما هي المراحل الّتي يمرّ بها تحقيق البرامج السّرديّة؟

أ-الكفاءة:

يتطلّب الدخول في صراع تُجهل عواقبه توفّر الشّخصيّة على كفاءة تحدّد مـدى اسـتعدادها للأداء، ذلك أنّه " بحسـب منطق التّعليـل (...)، على الذّات أوّلاً اكتسـاب شـيء من الكفاءة لتصبح منجزة؛ وبحسـب منطق الافتراضات المسبقة، فإنّ الفعل الّذي تنجزه الذّات يفترض مسبقًا كفاءة الفعل "[2]. وتتألّف الكفـاءة المثاليـة مـن أربـع صيغ، هـي: إرادة الفعـل، وواجب الفعـل، وقدرة الفعل، ومعرفة الفعل، سواء تعلّق الأمر بـ "" كينونة الفعل"، بالكفاءة الذّرائعية

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 74.

(2) A.J. Greimas : " Du sens II ; Essais sémiotiques ", p 53.

الّتي تهيّئ الذات للفعل، أو بـ " كينونة الكائن"، بالكفاءة المعرفيّة الّتي تؤهّلها لإصدار أحكام على مواضيع-ملفوظة بشأن العالم "[1].

- الطيّب: يعدّ مثالاً للشّخصيّة المثقفة الّتي تمنعها المعتقدات والممارسات من مخالفة الأب فيما يأتي وما يذر، ومن معارضة القرية الّتي ترى أنّ السّجن شرف له ولها[2]، ومن الدّخول في مغامرة مع الجازية كما فعل الأحمر: "سيّدي الرّئيس، الطّالب المتطوّع قتله حلم أحمر، في قرية أحلامها خضراء ! الأحمر ليس لونًا لأصباح الدّشرة ولا لأماسيها. هو لون المغامرة! أقسم لك، سيّدي الرّئيس، أنا لست مغامراً. أحمل في رأسي أربعة عشر قرنًا من الصّبر والقناعة والمكتوب! المغامرة عيونها ممتلئة بالجرأة والمستقبل. عيناي أنا، ها هماتان. انظر إليهما! إنّهما ممتلئتان بالماضي! اسأل الجازية... إنّها تعرف الكثير! إذا كانت لم تنجح في مبادرتها الأولى مع الطّالب، فالسّبب بسيط: حدّثها عن حلمه الأحمر أكثر ممّا حدّثها عن الطّريق إليه... هو كان مغامراً، وتلك غلطة من أغلاط المغامرين، يفكّرون في الحلم أكثر من التّفكير في الطّريق إليه!"[3].

ولكنّ الطّيّب، من جهة أخرى، تمنعه خلفيّته المدرسيّة من النّظر إلى رقص الأحمر مع الجازية على أنّه استهانة بقيم القرية وأخلاقها. يقول الطّيّب: "في الواقع منذ سمعت صافية والأحمر يتحدّثان عن موضوع مغادرة الطّلبة للدّشرة اتّخذت الأمور في نفسي مجرى آخر... فكّرت أنّ كلّ ما وقع أمر عابر. ليس فيه ما يمسّ بمقوّمات حياتنا القرويّة. الأحمر كان مقيمًا في دارنا، ورقصه مع الجازية، حتّى لو كانت خطيبتي، مُبرَّر بالإقامة بيننا... ثمّ إنّه طالب، من المدينة. رقص مجاراة لتقاليد القرية، لا حبًّا في الرّقص، ولا من أجل الجازية... بالنّسبة له، رقصه مع الجازية يشبه الرّقص مع أيّ طالبة!

(1) Ibid, p 76.

(2) ينظر: "الجازية والدّراويش"، ص 174.

(3) المصدر نفسه، ص 127.

الدّليـل، أنّـه لم يبـق معها، ولـم تتعلّق هي بـه..."[1]. كذلك، فـإنّ ثقافة الطّيّب تمنعـه مـن تعنيف أخته حجيلة الّتي تثيره بآرائها ومواقفها تجاه الأحمر، حيث كانـت تبدي إعجابها وشـغفها به في كلامها ونظراتهـا. وكان الأحمر، بدوره، "يبدو كالحالم، كالسّكران، كالمصمّم، على القيام بشيء! كان غريبًا! "[2].

- الأحمـر: تكمـن غرابة الأحمر في اللّون الّذي يتّخذه اسـمًا له وصفة لأحلامـه؛ فاللّـون الأحمر يـدلّ على معنيين متعارضين؛ معنى إيجابيّ مشـرق وآخـر سـلبيّ معْتِم، حيث يعكس " صورة للحدّة والحسـن، للقـوّة المحرِّضة والمعطـاءة، للنّشـاط، للعافيـة، للثـراء..."[3] مـن ناحية. وهذه الميـزات تنطبق على الطّالب؛ فهو حسـن الخِلقة، بشـكل دفع القرويّات إلى وصفه بأوصاف عذبـة، حيـث " قالت واحدة تصف الأحمر: "شـعره كالـذّرة "! قالت الأخرى: "عينـاه فريكيتـان "! قالـت ثالثة: "بوجهه نمـش كالقمر "! قالـت رابعة: "طويل كالصّفصـاف"! ..."[4]. وهو شـديد البـأس، لا يهاب لعـق المناجل بالحضرة. وعنيـد الطبـع، لا يقتنـع بأفكار الآخريـن. وجرأته هي التـي جعلت منه رجلا وشـدّت إليـه الفتيـات. وقـد مكّنه ثـراؤه العلمـيّ، بصفته كان يهتمّ بالمسـائل الجيولوجيّة ويعدّ بحثا عن السّدود ويحضّر رسالة لنيل شهادة مهندس دولة[5]، من النّفاذ إلى جوهر الأشياء؛ فـ "عيناه لا تستقرّان على مكان. أفكاره تتنقّل من فكرة إلى أخرى، كأنّه يبحث عن شـيء جديد لم يسـبقه إليه أحد! حدسه ينفذ إلـى المجهول بسـرعة مذهلـة في لحظة نفذ إلى أعماق حقيقـة القرية: العقم! دهـور طويلـة عاشـتها في صراع عقيم مـع الطّبيعة. لم يخرجهـا صمودها من الضّبـاب. بـل زاده كثافـة. قيمها، عوائدها، طريقة حياتهـا، لم تتغيّر. احتفظت

---

(1) المصدر نفسه، ص ص 147، 148.

(2) المصدر نفسه، ص136 .

(3) Jean Chevalier - Alain Gheerbrant, op.cit, p 832.

(4) " الجازية والدراويش"، ص 79.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ص 185.

بزمن قديم لتحيا فيه إلى الأبد! "[1].

ومن ناحية أخرى، يصبح اللّون الحمر دالاً على الخطر والقمع والمغامرة إذا "لم يسيطَر على غريزة القوّة؛ فتفضي إلى الأنانيّة، والكراهيّة، والانفعال الأعمى، والحبّ الجهنميّ "[2]. وذلك ما أشارت به غريزة القوّة على الأحمر؛ فقد تحامل على المقدّسات والمعتقدات، وآثر نفسه على الآخرين في الطّعام[3]، واستأثر بالرّأي دونهم؛ إذ إنّ "القرية الجديدة الّتي يساندها الشّامبيط، ويسعى لتبنى في أسرع وقت ممكن ليرتحل السّكان إليها، لم يكن يأبه بها، ولا يعلّق عليها أدنى أمل... كان يودّ قرية أخرى من نوع آخر، يشارك هو في وضع تخطيطها مع رفقة ممّن يثق بهم "[4]. وعلى الرّغم من أنّ الأحمر قد فضّل مساعدة بعض الناس الّذين تضرّروا من العاصفة على التّعلق بالجازية، إلاّ أنّه ظلّ مكابراً جبّاراً، لا يخشى ثأر الثّائرين ولا انتقام السّاخطين، حيث يقول للطّيّب: "الدّشرة لا تستطيع أن تفعل شيئًا ضدّي، أنا فكرة "[5].

- الشّامبيط: تمثّل هذه الشخصية الذّكاء والحيلة والمكر. وهي صفات متولّدة عن خبرتها بالحياة ومعرفتها بخبايا القرية وعقلية النّاس منذ الاحتلال؛ فهي شخصية مخضرمة عملت في عهدين، حيث استطاعت النّجاة بحياتها وأموالها وآمالها من الحرب، وعادت إلى "الشّمبطة " بعدما طُلب منها الاستقالة بادئ الأمر. ومن صور دهاء الشّامبيط، لا بل خبثه، كما نعته الأخضر، والخبيث " ضدّ الطّيّب من الرّزق والولد والنّاس... وخَبُثَ الرّجل

---

(1) المصدر نفسه، ص 64.

(2) Jean Chevalier - Alain Gheerbrant, op.cit, p 833.

(3) ينظر: "الجازية والدّراويش"، ص 129.

(4) المصدر نفسه، ص 134.

(5) المصدر نفسه، ص 134.

خُبْثًا؛ أي خبٌّ رديء"[1]، أنّه يتظاهر أمام النّاس باعتقاد ما يعتقدون وتقديس ما يقدّسون، ليس حبا فيهم؛ فهو " لم يكن في حاجة إلى حبهم. ما يهمّه منهم أن يكونوا سدى للحمته. ينسج عليهم اللّون الّذي يريد، والثّوب الّذي يريد. ذلك هو المهم في نظره!"[2]. وبالإضافة إلى صيغة المعرفة، يسند النّصّ إلى الشّامبيط صيغة القدرة التي تنهض على المنزلة التي أنزلته إياها الحكومة من جهة، وعلى صِلاته بأرباب المصالح بأمريكا حيث يدرس ابنه من جهة أخرى.

- الجازية: تتّفق السّيمات السياقية التي تؤلف مفردة " الجازية " في الرواية مع السّيمات الأصلية التي تؤلف المفردة عينها في السيرة الشعبية التي تنتمي إلى "مرويات العامة، وهذا الانتماء هو الذي جعلها تتشكل في منأى عن الثقافة المتعالية التي كانت تُعنى، إجمالا، بأخبار الخاصة، الأمر الذي أفضى إلى عدم العناية بهذه المرويات، تدوينا ووصفا"[3]. ومن أوجه هذا الاتفاق أن السيرة الهلالية والمتن الروائي يؤكدان على جمال الجازية وفصاحة مقالها[4]. في حين، تنفرد الجازية الهلالية برجاحة الرأي وحسن التدبير[5]، في مقابل الجازية " الروائية " التي تسلم بنبوءة العرّافة وتنقاد لنزوة الأحمر وتستجيب لرغبة الأخضر الذي جاء ليأخذها ومربيّتها عائشة بنت سيدي منصور إلى بيته تلافيًا لإجبارها على القَبول بالزواج.

- الوليّ: إذا كانت الجازية تعني الحضور الذي يطغى على الوجود بجماله وكماله[6]، فإنّ الوليّ يمثل الغياب والحضور معًا؛ فهو غائب عن

---

(1) " لسان العرب " المجلد الثاني، مادة ت-ث-ج-ح، ص 142.

(2) " الجازية والدّراويش"، ص 210.

(3) عبد الله إبراهيم، المرجع السابق، ص 154.

(4) ينظر: "تغريبة بني هلال"، تقديم: روزلين ليلى قريش، موفم للنشر، الجزائر، د.ط، 1989، ص 64.

(5) ينظر، المصدر نفسه، ص 27.

(6) ينظر: عبد الحميد بورايو، المرجع السابق، ص 120.

الوجود بجسده، وحاضر في المخيال بكراماته التي " تحلّ مشكلات الإنسان وهميًّا إذ الصّوفي يتحدّى الطبيعة فيطير، أو يطوي المسافات والزّمان. ويتماهى الفرد مع هذا البطل الخارق للقوانين، فيتلذّذ بسعادة كاذبة، وينسى وضعه البشري، ويحقق رغبات إنسانية دفينة في الخلود، والتألّه، والقفز فوق كلّ القوى والسببية وكل ضيق "[1]. ومن ثمّ، يملك الوليّ سلطة على الإنسان اليائس من تجاوز وضعه الاجتماعيّ البائس، والجاهل بقدراته على توفير حياة أفضل وأمثل. وهي سلطة روحيّة لها تابعين ومريدين وسدنَة.

- الدّرويش: يقوم برعاية أضرحة الأولياء وخدمتها، من خلال النهوض بأعباء الزّردة والحضرة، من ذبحٍ للقرابين، ورقصٍ ولعقٍ للمناجل، وأدعيةٍ وابتهالات يميل إلى " إدخال التكلّف والتّحذلق اللغوي عليها، وإسباغ طابع الغرابة التي توهم الإنسان المغبون الجاهل بعلم وفير يقوم وراءها، وسرّ دفين يكمن فيها، ويجعلها مفتاحا للوصول إلى بركة الوليّ"[2]. من ذلك تخاطب الدّرويشين وهما يرقصان: "" قل لي، والساعة كيفاش "-"أشراطها جاءت..."-" وين هي؟"-" الشمس "-" واش بيها؟"- "هربت من الشرق خائفة !"-" من آش خايفة؟"-" خايفة من اللّي اجتمعوا وفرقونا !"-"ايه ايه، حقّ! قل لي، وأشراطها الآخرين؟" –" السبعة يغبنوها الزايرين"- " حق. قل لي، وأشراطها الآخرين؟" الدابة تخرج من تحت السدوم. يرجو الناس في الشيء اللي ما يبلغوهش ويتعبو في الشيء اللي ما ينالوهش، ويعملو في الشيء اللي ما ياكلوهش ! " [...] " وأشراطها الآخرين؟ " – " أولاد قريش ما يبقى فيهم ريش ! " – "ومن يرد علينا كل هذا الهموم؟"-" الله، الحيّ القيّوم ! اضرب آ الزرناجي، اضرب !"[3].

ولا يعكس الدرويش الغيابَ بفقدانه العقل حين يشتد وطيس الحضرة

---

(1) علي زيعور، المرجع السابق، ص 100.

(2) مصطفى حجازي، المرجع السابق، ص 151.

(3) " الجازية والدراويش"، ص ص 88، 89.

فحسب[1]، بل يعكس الحضور، أيضا، شأنه شأن أيّ قروي يتعرض لمسرات الحياة ونائباتها؛ فهو يشارك الآخرين فرحهم وسعادتهم في إقامة الحفلات، ويقاسمهم حزنهم وهمّهم في حدوث المصائب. وهو، بالإضافة إلى انخراطه في المجتمع القروي حضورا وغيابا، يدرك خطورة دوره في المجتمع المديني الذي ما زال بعض أفراده سجناء بعض المعتقدات والتصورات البدائية، حيث يرى الدرويش أن حكمته لا ينبغي لها أن ترمّم بناءً، بل ينبغي أن تؤسس له، وذلك حين لاذت امرأة ثرية من المدينة به تريد أن تلد في الستين بعد أن خاب أملها في الأطباء[2].

- الأخضر بن الجبايلي: يفيد اسم العلم " الأخضر " التسمية والصفة معا؛ فهو يعين شخصية فنية تجترح فعلا أو مجموعة أفعال في ضوء رؤية معيّنة للعالم من ناحية، ويصفها بعددٍ من الميزات الجسميّة والنّفسيّة والفكريّة من ناحية أخرى. وبعض هذه الصّفات معجميّ، إذا نظرنا إلى أنّ اسم " الأخضر " يتناص مع حقل معجميٍّ قائمٍ بذاته هو حقل الألوان، وبعضها الآخر سياقيّ إذا علمنا أنّ النّصّ تغريب للواقع عبر العدول عن المدلولات الحافّة للدّوال. وتصّب السّيمات النّووية الّتي تشكّل النّواة السّيميّة لمفردة "أخضر " في مدلول الحياة، ذلك أنّها تعني الدّعة والإنسانية، الأمل والقوّة، طول العمر والمجد، الرّصانة والحكمة، الهدوء والفتور[3]. وتكاد تتطابق السّيمات السّياقية لاسم العلم مع السّيمات المعجميّة للّون، حيث يجنح الأخضر للسّلم أيّام اليُسر؛ فيبدو وديعًا، وصبوراً، يستضيف الطّلبة وعايد ويجود عليهم بكرمه وسخائه، ويميل للعنف أيّام العُسر؛ فيظهر جريئًا، مقدامًا؛ فقد " كان وراء كلّ الأحداث والأعمال الفرديّة الّتي عرفتها النّاحية في سنوات القهر. قتل أربعة من رجال الجندرمة، وثلاثة حرّاس غابات، ومفتّشاً سريًّا

---

(1) ينظر: عبد الحميد بورايو، المرجع السابق، ص 119.

(2) ينظر: "الجازية والدراويش"، ص 170.

(3) ينظر: Jean Chevalier - Alain Gheerbrant, op.cit, p p 1002, 1006.

غامـر إلـى القرية للتّحقيق، وقاضي محكمة! قام بـكلّ هذه الأعمال في ظرف خمس عشرة سنة. لم يعرف أحد أنّه كان وراء كلّ تلك الأعمال. وكان أولئك الّذين انتهت آجالهم على يديه، من الّذين عاثوا فسـادًا وشـطّوا في الظّلم. لم يكن يحزّ في نفسِـه إلاّ شـيء واحد... لقد ذهب أبرياء إلى السّـجن في أعمال قـام بهـا هو. حكم عليهم بالسّـجن المؤبد رغم ضآلة الحجج القائمة ضدّهم! وبسـبب تلـك الأحكام المجحفـة قتل القاضي في نهاية الأمـر! "[1]. وقد خلّد الأخضر بأعماله وبطولاته اسمه إلى الأبد، وأصبح يُعرف، في الدّشرة، برجل البارود و"النّيف " كناية عن شجاعته وأنفته.

ويحمـل الأخضـر، إلـى جانب ذلك، فكـرًا ينهض على ماضٍ سـحيق، كما تبرزه مفردة " الجبايلي " الّتي تومئ إلى انتسـاب الشّـخصيّة لقرية عريقةٍ، شـامخةٍ شـموخ الجبل الّذي يضمّها، قويّةٍ، منيعةٍ بأوليّائها وبركاتهم. ولا يُراد بهـدوء الأخضـر وفتوره عدم اكتراثه بما يجري حوله، بـل يُقصد بهما الجديّة والرّصَانة والاسـتقامة والصّرامة من غير عصبيّة أو افتعال غضبٍ؛ فهو يتصوّر نفسـه مسـؤولاً عن الجازية والطّلبة وعايد والقرية كلّها. وبهذا الشّـكل، يرمز اتّصال الأخضر بن الجبايلي بماء العين المقدّس، الّذي يروي البشرَ والحقولَ والبهائـمَ، إلـى الحياة في هدوئها وسـكونها، ذلك أنّ الأخضر هو " اسـتيقاظ الميـاه الأصليّة، واسـتيقاظ الحياة "[2]. في حين، يرمـز اتّصال الطّالب الأحمر بالنّار المقدّسة، من خلال لعق المناجل، إلى الحياة في شدّتها وعنفوانها.

- الرّاعـي: لا يـراد بهذه المفردة التّعريـف، بل الوصف الّذي يومئ إلى ميزتيـن رئيسـتين، همـا: ميزَة الحقارة، كون الرّاعي ليس مسـؤولاً عن سّكان الدّشـرة، بـل مسـؤولاً عن غنـم السّـبعة؛ فهو، بذلك، يقبع في أسـفل السّـلم الاجتماعـيّ. وميـزة الشّـدّة النّاجمة عن دأبه على الاعتنـاء بالغنم بلا كللٍ ولا أنينٍ ولا شكوى.

---

(1) " الجازية والدّراويش"، ص ص 48، 49.

(2) Jean Chevalier - Alain Gheerbrant, op.cit, p 1002.

- الجبل- الجامع- الصّفصاف: تمثّل العلوّ والسّموّ، وصلابة الماضي الّذي يتعلّق به أهل القرية؛ ففي الجبل، يوجد الجامع الذّائع الصّيت، وفي صخره، تتجذّر شجرة الصّفصاف. ويرمز الجبل، الذّي يضمّ الجامع والصّفصاف، إلى الحياة؛ فحيث العروق حياة، و"حيث لا عروق، لا شيء سوى الهاوية! "[1]، كما قال الأخضر لعايد. وبالتّالي، فإنّ الهاوية الّتي كانت مآل الأحمر" تمثّل الموت الّذي يترقّب كلّ من لا تقبله القرية، ويخرج عن عرفها وعن قوانين مجتمعها"[2]. ولأنّ الجبلَ هو الحياة بالنّسبة للسّكّان؛ فإنّهم يأبون التّفريط في تاريخهم ومقدّساتهم، والعيش في قرية أخرى لا تربطهم بها عروق ولا جذور.

إنّ الأسماءَ والعلامات تمنح الشّخصيّات حركيّةً ونشاطًا، ذلك أنّها تخصّصها بصيغ مضمرة، لكنّها فعّالة؛ فهي تؤسّس للذّات، بصفة خاصّة، وتؤثّر في فعلها الّذي يركن إلى واجب فعلٍ موجّه ذاتياً[3] يعبّر عن إرادة فعل مرسل فرديّ هو الذّات نفسها؛ أي الأحمر الّذي عزم على مناهضة ما هو أسطوريّ، مخلاًّ بالتزاماته تجاه الحكومة الّتي أوفدته إلى القرية لتوعيّة النّاس بأسس المجتمع الاشتراكيّ ومبادئه ومساعدتهم على الخروج من التّخلّف والجهل والفقر، وليس لإرغامهم على نبذ ماضيهم والتّنكّر لأصالتهم وقيمهم. والشّامبيط الّذي ألفى في زواج ابنه من الجازية فرصة " تغسل ماضيه بماء معطّر! ابنه وأحفاده من بعده سوف يصبحون في الأفواه والأفكار حفدة أكبر فاعل للتّاريخ! "[4] من ناحية. أو يركن هذا الفعل إلى واجب فعلٍ يعبّر عن إرادة فعل مرسل اجتماعيّ تمثّله الدّشرة الّتي لجأت إلى الأخضر لإغاثتها من الشّامبيط من ناحية أخرى.

---

(1) " الجازية والدّراويش"، ص 52.

(2) عبد الحميد بورايو، المرجع السّابق، ص 124.

(3) ينظر: A. J. Greimas: "Du sens II; Essais Sémiotiques", p 77.

(4) " الجازية والدّراويش"، ص 211.

ويستند فعل الذّات، كذلك، إلى صيَغ محيّنة، تؤهّل الذّات للفعل، وهي قسمان: صيغة القدرة الّتي تؤلّف إلى جانب صيغة الواجب الصّيغة الخارجيّة، وصيغة المعرفة الّتي تؤلّف إلى جانب صيغة الإرادة الصّيغة الداخليّة[1]؛ فبينما تؤكّد الصّيغة الخارجيّة غياب الإرادة الفرديّة، تنفي الصّيغة الداخليّة حضور الإرادة الاجتماعيّة. ولكن، قد تحضر الإرادتان معا، وذلك حين لا يحصل تعارض بين الإرادة والواجب من جهة، وبين المعرفة والقدرة من جهة أخرى، بحيث يقع نوع من التحالف بين الإرادة الفردية والإرادة الاجتماعية لتحقيق برنامج سردي معين. وهذا حال الأخضر الذي يجمع بين القوة المستمدة من السلطة الروحية المطلقة التي يمثلها الجبل والجامع والولي والصفصاف، والحذاقة المستمدة من معرفته بالحياة عامة واطلاعه على أحابيل الشامبيط بوجه خاص، والمتجلية من خلال اهتدائه إلى فكرة تزويج ابنه من الجازية التي لقيت قبولا لدى الإرادة الاجتماعية. بينما لقيت فكرة تزويج الشامبيط ابنه من الجازية معارضة " غير علنية " من الإرادة الاجتماعية، بسبب توجس مجتمع القرية من شدته النابعة من إرادتين اجتماعيتين متناقضتين ومخالفتين، معا، لإرادة الدّشرة وأعرافها وتفضيلاتها، تتمثلان في الحكومة وأمريكا.

وهو ما جعل الشامبيط يستعيض عن القدرة التي تثير الناس ضده بالمعرفة التي تغلف ترغيبًا وتخويفًا. إنّه " ذكي. لم يرد إغضاب الجازية والدّشرة معا. عبر للقرويين أنه لا يعارض الجماعة. كل أمله أن تدرك الجازية أن ابنه ليس كالآخرين. إنه يقرأ في أمريكا، في آخر الدنيا ! وأن أساتذته يملكون الأرض ومعها القمر ! قال لهم مرغبا ومرهبا:" إن واصلت رفضها واصلت شقاءها وشقاء الدّشرة. ابنه ينوي فعل الكثير من أجل القرية..." "[2].

كذلك، يتمادى الأحمر في استعمال الصيغة الذاتية لبلوغ مقاصد شخصية؛ فبالإضافة إلى "تمرده " على إرادة السلطة ومشاريعها وخططها،

---

(1) ينظر: A. J. Greimas: "Du sens II; Essais Sémiotiques", p 81.

(2) " الجازية والدراويش"، ص 26.

ووقوفه خصما للدّشـرة التي يروم قلب حياتها رأسـا على عقب، يؤثر الحقيقة العلميـة، التـي يؤمن بها ويمتلكها، على أي قوة خارجية تسـلبه خياراته وتحد من تطلعاته؛ فيرى فيها الشـدة والمنعة (القدرة المتولدة ذاتيا)، كما رأى فيها، من قبل، التزاما وإذعانا (الواجب الموجه ذاتيا).

إن الـذي يدفـع الأحمر من ناحية، والأخضر والشـامبيط مـن ناحية أخرى، إلـى التنافـس والتصادم، ليس الحقيقة العلمية كموضوع نقص تفتقر إليه القرية كما يظن الأحمر، ولا الجازية كموضوع رغبة يُصبي العشاق والمحبين، بل القيم التي يزخـر بهـا الأول والثاني؛ فــ " الموضوع المقصود ليس، إذاً، سـوى ذريعة، مكان اسـتثمار القيم، موضعا آخر يتوسـط صلة الذات بنفسها "[1]، و" القيمة التي توظف في الموضوع المقصود تُمعْنِم أو تكاد الملفوظ كله وتصبح، مباشـرة، قيمة الذات التي تصادفها في استهدافها للموضوع، وتصبح الذات محدّدة في وجودها الدلالي بعلاقتها بالقيمة. يكفي، إذًا، في مرحلة تالية، تخصيص الذات بإرادة –كينونة لكي تتحـول قيمـة الـذات، بالمعنى السـيميائي، إلى قيمـة للذات بالمعنـى القيمي لهذا المصطلـح "[2]. وبهـذا الشـكل، تقتـرن إرادة الفعل بـإرادة الكينونة عند الشـامبيط الـذي يطمـح إلـى أن يناله بعضٌ من شـرف الجازية يمحو عنه عار الشـمبطة، كما يقتـرن واجـب الفعل بواجب الكينونة لدى الأخضر الـذي يصمم ألاّ يدنس اقتران ابن الشامبيط بالجازية شرفها الذي هو شرف الدّشرة كلها. فيما تنفصل إرادة فعل الأحمر عن إرادة كينونة سكان القرية الذين يفضّلون اكتساب قيم الجمال والكمال والخير والشرف والدعة والأمان والقناعة والصبر والجلد التي تختزنها المقدسات، ومن بينها الجازية، على اقتناء قيم أخرى تفقدهم تميزهم وتحط من قدرهم.

ب-الأداء والتقويم:

لا تكفي الأسماء والعلامات، وحدها، للدلالة على حيوية الشخصيات

(1) A.J. Greimas : " Du sens II ; Essais Sémiotiques ", p 21.

(2) Ibid, p 23.

وفعاليتها كما يزعم تنيانوف[1]، بل إنّ الكفاءة المتمظهرة من خلال المفردات التي تعين الشخصية نظير اسم العلم والضّمير المنفصل والاسم الموصول وأداة التعريف، أو تصفها مثل اسم الجنس والفعل والنعت والحال[2]، هي وحدة سردية أولى تسبق الأداء، كوحدة سردية ثانية، وتؤسس له، وهما معا يؤلفان البرنامج السردي الذي " يرجع عموما إلى سلطة المرسل، المكلف أولا بتفويض الذات ثم بتقويمها "[3]. ومن ثمّ، يُعد التقويم وحدة سردية ثالثة، تدخل في بناء البرنامج السردي، بوساطتها يقرّر المرسل مدى تطابق نتائج الأداء مع أشكال التعاقد وأهداف البرنامج. ولقد عمدنا إلى عدم الفصل بين الأداء والتقويم، لأن الرواية تقتفي آثار الذات الباحثة والذات الضحية في آن واحد، وتروي قصة النجاح وقصة الإخفاق في الوقت نفسه، عكس الحكاية التي تقتفي أثر الذات الباحثة أو الذات الضحية، وتروي قصة النجاح أو قصة الإخفاق.

ويعرض الزمن الأول أو المقطوعة السردية الأولى قصة فشل، تنضح بالهم والغم، بعد أن تحول البحث عن معنى للحياة بإشاعة الحقيقة العلمية في صفوف سكان الدّشرة، والذي يفترض انتصارا وابتهاجا، إلى خرق للمنع فاقتراف إساءة فإحداث نقص، وبعد أن تحول الأحمر، جراء هذه الوظائف الثلاث، من ذات باحثة تسعى إلى جلب منفعة وتحقيق سعادة، إلى معتد " يثير شقاء، ويحدث ألما، ويسبب ضررا "[4]. ويرتبط هذا التحول من برنامج سردي إلى آخر ارتباطا وثيقا، بطبائع الذات والموضوع والمرسل إليه؛ فالأحمر "

---

(1) ينظر: Collectif : " Théorie de la littérature ; Textes des Formalistes Russes ", p 117.

(2) ينظر: Tzvetan Todorov : " Poétique de la prose ", p 120.

(3) A.J. Greimas : " Du sens II ; Essais Sémiotiques ", p 75.

(4) Vladimir Propp, op.cit, p 38.

مغامـر، لا يبحث عن الطريق السـوي المـؤدي إلى تنفيذ أحلامه "[1]. مغرور، يعد نفسـه مفجرا للنقائض التي تجتمع في بيت الأخضر[2]. عنيف، لا يحسـن التفـاوض مـع الآخرين. وهو، رغـم إيمانه بالعقل وامتلاكه للعلم واسـتلهامه الإرادة والقـدرة منهمـا، إلاّ أنّـه يرتـاب في حقيقـة " الحقيقة العلميـة " ذاتها، حيث يشير، في حديثه مع الطّيب وصافية، إلى أن الحقيقة العلمية التي تتطلع إليهـا صافيـة لا تختلـف عن الخرافة التـي تركن هي، أيضا، إلى علل وتنشـد أهدافا[3]؛ فمن العسير، والأمر كذلك، إحلالها محل العلية السحرية في أذهان قوم استغرقهم التفكير الأسطوري قرونا طويلة.

وعلـى أسـاس التنافـر بين الأحمر والدّشـرة مـن جانب، وبين الدّشـرة والحقيقة العلمية من جانب آخر، ينهض الأحمر بأداء ذرائعي يبتغي به الدخول في علاقة مباشرة مع الجازية التي تواطأت في الرقص معه أمام الملأ، بحيث يتضمـن هـذا الأداء أو الاختبـار لمغامريـة الـذات وغرورهـا وعنفهـا القطيعة مـع المحرمات وإلحاق الأذى بالمقدسـات وجلـب النازلات؛ فإذا كان خرق المحظـور وتدنيـس المقدس من عمل الأحمر، فإن وقوع الكارثة الذي أفضى إلى نقص في المساكن والثمرات هو من عمل الأولياء الّذين لم يرضوا بانتهاك حرمتهم. إنها استجابة فورية ونتيجة طبيعية لاعتداء الطّالب واستفزازه للدّشرة ممثلة بالجازية في مكان يُفترض فيه التقيد بتقاليد الحفل وآداب الزيارة.

ولكـن، مـا تراه القرية عدوانا على مقدسـاتها وسَـخَطا من السّـماء ألم بهـا، تراه الذات مشـاركة في أفراحها وغضبا مـن الطبيعة حل بها. ولذلك، لا يعـد الأحمر نفسـه معتديا ولا آثمـا، حين يقوّم فعله، بصفته المرسـل الفردي الذي ينتدب نفسه ليس لإنجاز البرنامج السردي الأصلي بل لإنجاز البرنامج السردي البديل الذي يقصد إليه قصدا، إنما ينكر على الأخضر والناس جميعا

---

(1) " الجازية والدّراويش"، ص 135.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 135.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 66.

إيمانهم الراسخ بالمعتقدات السخيفة، وإن كان آلمه ما عصف بالسكان من أهوال.

وقد أفرز أداء أحمر تحولا جديدا ليس في حياة القرية التي كان يدمغها الاستقرار والثبات فحسب، بل تحولا في مواقف أهل الدّشرة تجاهه كذلك، بحيث تأجل الصراع المحتمل بين الأخضر والشّامبيط إلى حين، ليخلفه صراع طارئ بين الذات الجماعية والذات المضادة. ويترجم هذا الصراع الجديد برنامجان سرديان؛ أحدهما يعمق أسباب الخلاف والشقاق بين الذاتين، حيث يعمد الأخضر إلى استعمال الطيّب عبر " تصييغ متعد يتبدى كفعل معرفي يبحث عن إثارة الفعل الماديّ "[1] هو " القتل " انتقاما لشرف القرية. يقول الأخضر لابنه: "إذا رغبت في أن يبقى معنا هذا المجنون أنا لا أخذلك. كنت أود أن تفهم أنك قبل كل شيء، قروي. حسبت أنك ستحدثني عن الطريقة التي نقتله بها !... لو سألتني عن ذلك لدللتك على طريقة جد سهلة، لا تكلف ثمنا ! لكنك فكرت بطريقتك. عليك أن تتحمل مسؤولياتك وحدك. الدّشرة لا تسمح له ولا لك بما وقع. هو فعل، وأنت قبلت! الأولياء أنفسهم سخطوا! إنه رجل خان ملحنا! هذا ما أقوله لك "[2].

أما البرنامج السردي الآخر فيستهدف الطيّب، من خلاله، الصفح وتشكيل حياة جديدة قوامها الحبّ والعمل. يقول الطّيب في نفسه: "إذن، عليّ أن أرتب أموري. أعود مرة أخرى إلى الجازية. أقول لها، ما قالته لك قارئة الكف إن هو إلا أوهام. أريدك زوجة. نغادر الجبل. نسكن قرية جديدة نبنيها معا بمساعدة ملايين الشبان الذين يفكرون مثلنا. الأحمر إذا أراد الزواج من حجيلة أوافق. أساعده على تحقيق أحلامه. حجيلة تقبله زوجا. كل حركاتها تتحدث عن حبها له! لكن إذا رفضت الجازية الزواج مني، أتحدث إلى صافية، أخطبها! إنني كلما فكرت فيها شعرت براحة تسري في أجزاء روحي.

---

(1) A.J. Greimas : " Du sens II ; Essais Sémiotiques ", p 74.

(2) " الجازية والدّراويش"، ص ص 148، 149.

أحيانـا هـي أيضـا تميل إليّ. لاحظت ذلك في نظراتها، عندما يعلوها إشـعاع! إنـه برنامـج عظيم لو تحقق! أذهب الآن إلى الجازية... هي النقطة الأولى في هذا الطريق المضيء! "[1].

ولا يمثُل هذا الطريق المضيء الذي يتراءى للطّيّب إلا في ذهنه المتخبط بين الطموح والفعل، ونفسيته المترنحة بين الأمنية والممارسة؛ فهو يرغب في الجازية ولا يدنو منها، ويسـتلطف صافية ولا يسـعى إليها، ويروم الوفاق مع الأحمر ولا يجدّ في تحقيقه. كما يمثُل في ذهنه ونفسـيته، بالقدر ذاته، طريق آخر يتراءى له سبيلا إلى الشرف والمجد: "لماذا لا أقتله وأقتل حجيلة وأقتل الجازيـة وأقتـل كل اللواتي يبدين شـغفهن به، ويبـدي ارتياحه لهن؟ أقتل كل هـذه الأحـلام الغاوية التي تحوم في رؤوسـهم. أقتلهم وأريح الدّشـرة وأريح الرعاة، وأكون بذلك رمزا أبديا لشـرف المداشـر! سـأصير أسـطورة للشهامة. سـتتحدث عني أجيال بعد أخرى في الدّشـرة حديثا عطرا يملأ سهراتها! لماذا أقـدس مـا لا أعرف، وأدع تقديس ما أعرف؟ لماذا لا أكون أنا الماضي الذي يزعزع أحلام الغاوين والفاجرين؟ "[2].

وغنـيّ عـن القـول إن افتقـار الطيـب لصيغتـي التأهيـل (القـدرة و/أو المعرفـة) اللتيـن تمكنانه من إنجاز فعل الحياة أو الموت، وانسـجام البرنامج السـردي الأول مـع واجـب الفعل الذي تمثلـه الإرادة الاجتماعيـة، قد أفضيا إلى تحقيق فعل القتل، وهو فعل يُنسب، عامة، إلى الأولياء. وإذا كانت شبهة الأداء الذرائعـي أو المـادي تحـوم حول الأخضر والشـامبيط والدراويش، ثم الرعاة الذين كانوا، هم كذلك، يرغبون في الزواج بالجازية[3]، فإن تقويم الأداء من قِبل المرسـل الاجتماعي يختص الطيب بالشـرف دون سِـواه؛ فقد أجمع الناس على أنه " القاتل، ما دام أن هناك حديثا جرى بشأن زواجه بالجازية...

---

(1) المصدر نفسه، ص ص 149، 150.

(2) المصدر نفسه، ص 136.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 74.

شهدوا كلهم أنه هو القاتل، ورضوا له ذلك. لأن القتل في هذا المقام يستوجبه الشرف. ومن ثمة فهو شرف للقاتل! "[1].

والواقع، إن الشرف الذي ارتأته الدّشرة للطيب يعيد شيئا من التوازن إلى حياتها، ذلك أنّ كرامته من كرامتها. غير أنّ هذا التوازن الظاهري يخفي فقدانا عظيما يعكسه الاعتداء على المقدسات وحدوث الملمات وسجن الطيب. وهو فقدان لا يمكن تعويضه بسلب حياة الذات المضادة الذي يعبر، هو الآخر، عن فقدان، بحيث لا يمكن الحديث، والحال كذلك، عن غالب ومغلوب، ولا عن مهيمن ومهيمن عليه في هذه المواجهة المأساوية، بل إن الجميع ضحايا؛ فالأحمر ضحية للكِبْر والتهور، والطيب ضحية للأعراف والعادات من جهة وللحيرة والقلق من جهة أخرى، والدّشرة ضحية للتصورات الأسطورية والمفاهيم البالية.

4-2- الامتلاك:

إذا كان الأحمر" تجسيدا للإرادة وحرية التصرف الخالصة "[2]، فإن عايد بعزوفه عن الاقتران بالجازية، يعبر عن التزامه بأعراف الدّشرة وتقاليدها؛ فالعزوف " حالة خاصة للتفضيل: إنه تفضيل مؤكد أولا، ومنفي بعد ذلك "[3]؛ فلِمَ رغب عايد في الجازية ثم أنكر رغبته؟

إن رغبة عايد في الزواج من الجازية رغبة شخصية تدل على إرادة فعلٍ لدى الذات، وهي إرادة كونتها الأخبار الممزوجة بالإشاعات والتلفيقات التي كانت تصله إلى المهجر: "وهكذا وجد عايد نفسه يتأهّب للرجوع في وقت لم يحدده من قبل! كان عليه أن يسرع. أخبار الجازية طغَت في أرض الهجرة على كل الأخبار، وأحيت في نفسه أحاديث أبيه الماضية وذكرياته

(1) المصدر نفسه، ص 97.

(2) A.J. Greimas : " Du sens II ; Essais Sémiotiques ", p 234.

(3) Tzvetan Todorov : " Poétique de la prose ", p 124.

الطويلة. كما ملأت مشاعره شوقًا وأحلاماً. خطيبها الشرعي سجين والجازية – كما اعتقد- لا يمكن لها أن تنتظر مرور سنوات السجن الطويلة بدون زوج. ولاسيما أنها خطيبة، ليست زوجة. ولو لم تكن قابلة للزواج في نظر القرية، لما أقدم الشامبيط على خطبتها لابنه، أو هو بصدد الإقدام على ذلك... الأخبار التي وصلت إلى المهجر بهذا الخصوص ليست واضحة... لم يفكر. رجع. الجازية حلم. وهو الحالم "[1].

ولا تتعارض إرادة عايد الفردية مع إرادة والده "السّايح بو المحاين" الاجتماعية، تلك التي تعبر عن رغبة فئة من المهاجرين في إعادة اللّحمة مع الوطن الأم، وهي رغبة ينقلها السّايح بو المحاين بصفته المرسل الاجتماعي، الذي تربطه بالذات علاقة تراتبيّة (الأب/ الابن) وأخرى تسلطية (الجماعة/ الفرد)، في شكل التماس يتقدم به إلى الذات. يقول الرّاوي: "ذات ليلة والموت يقترب من سرير الأب المهاجر، سأل عايد أباه أن يوصيه. فتح الأب عينيه بجهد، ومدّ يده إلى ابنه. وضعها هذا في حنان بين راحتيه. خرجت من فم المريض الحروف التي تشكل كلمة القرية متقطعة، لكنها واضحة، كما لو أنّ المهاجر استجمع آخر جهد بقي فيه وأفرغه في هذه الكلمة لتخرج واضحة مسموعة: القرية! "[2]. ويقوم عايد، من ناحيته، بقبول هذا الالتماس أملاً في تحقيق رغبة أبيه: "أقسم عايد لأبيه أن يعود يوما إلى هذه القرية التي ملأ حبها حياته، وقضى بها أياما عذابا وهو في كفاحه الطّويل الذي انتهى به إلى المنفى! "[3].

إن التعاقد الترخيصي الذي يجمع السايح بو المحاين بعايد تعاقد ثنائيّ؛ فهو يؤسس لبرنامجين سرديين اثنين؛ الأول موضوعه " العودة إلى الوطن" الذي يلتمس المرسل الاجتماعي من الذات تحقيقه، والثاني موضوعه

(1) " الجازية والدراويش"، ص 29.

(2) المصدر نفسه، ص ص 27، 28.

(3) المصدر نفسه، ص 28.

" الاقتـران بالجازيـة " الـذي يرغـب فيـه المرسـل الفـردي ويجيـزه المرسـل الاجتماعـي؛ فـ " المرسـل لا يوجِـب، إذاً، أن يكون البرنامـج الفردي مطابقا لبرنامجـه السـردي الاجتماعي، بل يكفيه ألا يكـون مناقضا لهذا البرنامج "[1].

ويركن التعاقد الترخيصي الثنائي إلى الاختيار لا الإلزام، والحوار لا الإقصاء، والاحترام لا التحقير، ذلك أنّ المرسل الاجتماعي يقدر حرية الذات وثقافتها، ولا يجد حرجا في التواصل معها، مع أنّ الأصل في العلاقة بينهما أن تلتمس الذات القيام بالفعل ويقبل المرسل الاجتماعي. بل إنّ هذا المرسل الذي يمثّل الإرادة الاجتماعية يرخّص للمرسـل الّذي يمثل الإرادة الفردية تحقيق رغبته، ما دام زواجه بالجازية يؤدي إلى تجسيد حلم الأب المهاجر، بحيث ليس من الضروري اطلاع المرسل الاجتماعي على رغبة المرسل الفردي.

المرسل الاجتماعي	=	/إرادة الفعل/	=	التماس	=	تعاقد ترخيصي
الذات		/إرادة الفعل/		قبول		

المرسل الفردي	=	/إرادة الفعل/	=	رغبة	=	تعاقد ترخيصي
المرسل الاجتماعي		/إرادة الفعل/		إجازة		

ويمتلـك عايـد، بالإضافة إلى إرادة الفعل التي تجعل برنامجه السـردي في حالة إضمار، معرفة الفعل التي تؤهله لتحيين البرنامج. ويغترف عايد هذه المعرفة من معين الثقافة التي اكتسبها بالمهجر، ثمّ من معين التواصل المشترك الـذي وهبـه والده، من خلالـه، معرفة تخص حياة القرية وشـيم أهلها. وبهذه المعرفة المسـبقة حول القرية وأهلها بالذات، انطلق عايد صوب الحلم. لكنه جُوبِـه بمعارضة كبيرة من الـذّات الجماعية، تمثلت في قيامها بإضمار برنامج سـردي يتخـذ التعاقد التلفظـي أو تعاقد الصّدق مطية لتشـكيل تعاقد ملفوظي

(1) A.J. Greimas: "Maupassant; La Sémiotique Du Texte, Exercices Pratiques", p 96.

فحواه الأداء الذرائعي. و " يكمن الاختلاف بين نمطيْ التعاقد بنسبة كبيرة في كـون الأول يسـمح بتوطيد الخطاب الملفوظ وضمانـه كما هو، بينما لا يقوّم الثاني إلاّ برنامجا سرديا مدوّنا في هذا الخطاب؛ فالتعاقد الائتماني الأول هو تعاقـد تلفظـي، والثاني تعاقد ملفوظي (حيث تكون نتيجته، في حالتنا، [تخلي الذات عن موضوع الرّغبة]) "[1] أولًا، ومكافأتها ثانيا، ذلك أنّ عدول عايد عن الـزواج مـن الجازية مقابل زواجه من حجيلة هو بمثابة التّعاقد الائتماني الّذي ينهـض علـى تبادل موضوعين اثنين، وهو تبادل لا يتـمّ كلّه في مرحلة الأداء، إنّمـا يتمّ قسـم منه (العزوف) في هذه المرحلة، وقسـمه الآخـر (المكافأة) في مرحلة التقويم.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الفعل المعرفي الّذي موضوعه الصدق وصيغته الحمل على الاعتقاد ليس فعلاً إقناعيا بل فعلاً ردعيًا يتبدّى كـ / فعل لا إرادة/ تمارسه الذات الجماعية على الذات المضادة لتُحِلّ مكان إرادة فعلها/ إرادة لا فعل/ [2]. ويختلف محتوى الخطاب الملفوظ الذي يبتغي ثني عايد عن تحقيق رغبته باختلاف الشخصيات التي تمثل الذات الجماعية، وهو كالآتي:

1 - خطـاب الشـامبيط: يقول الـراوي: "علم الشـامبيط بخبره، فاشـتم فيه رائحـة الطّمـع في الجازية. لذلك مـا إن التقى به حتّى أخذ يثبطه عن الصعود إلى الدّشرة. لم يكن يدري أنّ أبا عايد صديق حميم للأخضر بن الجبايلي. ولم يخبر عايد أحدا بذلك. ولما رآه الشـامبيط مصمما على بلوغ القرية الجبلية مهما كان التعب، نصحه أن لا يحمل معه أيّ شيء من أمتعته. قال له إنّك لا تستطيع أن تقضي بها أكثر من ليلة أو ليلتين! "[3].

2 - خطـاب الراعـي: يتحاشـى هـذا الخطـاب الخـوض فـي قضايا تمس

(1) Ibid, p 198.

(2) ينظر: Ibid, p 199.

(3) " الجازية والدراويش"، ص 30.

الجازيـة وعلاقاتهـا بالطّيـب والأحمر وابن الشـامبيط. وإذا ما خاض في مثل هذه القضايا، فإنه يلفق الحكايات وينسج الأكاذيب إمعانا في تثبيط عزيمة الذات " المضادة"، كقول الراعي لعايد عن صلة الجازية بالأحمـر: "منـذ أن رأتـه التهمتـه؛ بعينيها وبكلّ أجزاء جسـمها! قالت لـه: "فضّنـي مرة واحدة، لا تتردّد! اللّؤلؤة لا تتصيّد باللمس والهمس! فضّني وارتحل إن شئت. بذرتك سوف أخصبها مهما كانت الزّوابع، وأضمـن لأحلامـك أن تبقـى حيّـة "! قـال، " واحتضنتـه ورمتـه على الأرض في خلّة كثيفة، تكتنفها أشـجار. وارتمت عليه... ولمّا فارقته كان فاقـد الأنفـاس والحـواس! عثر عليه أحد الرّعاة هنـاك فظنّه ميتا! ومـا بـه موت. الجازية هي التي أخذت روحه منه! ثمّ قام متعثّرا فاقدا لعقله، يبحث عن سيارة أجرة في جبل لا تتسلّقه الأقدام "! "[1].

3 - خطـاب الأخضـر: يتّسـم خطـاب ابـن الجبايلـي ببونه عـن الحقيقة؛ فقـد زعـم، في حديثه مـع عايـد، أنّ الجازية رضيـت بالطيب زوجا، وأنّ مربيّتهـا وافقـت على خطبتها، كما اتفق السكان على أنه هو من يتزوجهـا. لكن إجبـار الأحمر للجازية على مراقصتـه ولعق المناجل واضطرارهـا لمجاراته أحـدث كارثة بالقرية؛ فأقـدم الطّيب على قتله انتقامًا لشرفه وشرف الدّشرة[2].

ولـم يصمـد خطاب حجيلة أمـام الخطابات الهادفة إلى إفشـال برنامج عايد عن قصد (الشـامبيط، الرّاعي) أو غير قصد (الأخضر)، ذلك أنّها ركزت في كلامها على إبعاد تهمة القتل عن شـقيقها الطيّب بحجة أنه لم تكن هناك، أصلاً، علاقة رغبة بينه وبين الجازية[3].

وبتأثير هذه الخطابات الذّاتية التي تفسـر الأشياء من منظورها الخاص،

(1) المصدر نفسه، ص ص 98، 99.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص ص 95، 96.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص ص 96، 97.

استقرّ في نفس الذات ضياع الجازية منها إلى الأبد؛ فتحولت الرغبة في الاقتران بها إلى الرغبة في لقائها للتأكد من حقيقة الأخبار التي أثيرت عنها: "لكن لماذا لا يحاول الالتقاء بالجازية؟ أليس الأفضل أن يحدّثها بنفسه ويستمع إليها؟ ماذا يترتّب عن ذلك؟ لترفض إن شاءت، فالزواج لم يعد بالنسبة إليه أمرا هامّا، بعد كل ما سمع... إنّما رؤيتها تجعله يعود من حيث جاء، بيقين لا يخامره شكّ في كل ما أشيع عنها. إنّها لا تخشى مواجهة أحد! إن رجع بدون أن يراها سيتذكّرها أبدًا مقترنة بحزنه وإخفاقه. ليس من السّهل أن يقتلع من وجدانه كلّ ما سمع عنها من إشاعات وأخبار "[1]؛ فمن يساعد عايد في تحقيق هذه الرّغبة؟

لقد عزم عايد على لقاء الجازية بدون مساعدة أحد، بعد ما دار في خلده أن يخبر الأخضر وحجيلة برغبته؛ فاستبشر باللّقاء خيرا، لولا معارضة الرّعاة الّذين "نصبوا له شركًا بالاتفاق مع راعي السّبعة، ليصبح محلّ ازدراء من طرف الدّشراويين! لم ير الجازية ولم يدخل بيتها "[2]، بل دخل بيت الراعي الذي تقنع بقناع الجازية.

وفي المقابل، تطوع أحد الدراويش لمساعدة الذات في رؤية الجازية أثناء الحضرة التي تلت الزّردة المقامة من قِبل الشامبيط؛ فكانت المفاجأة كبيرة، تمثّلت في لقاء عايد بحجيلة بدل الجازية. وبذلك، أيقن عايد أنّ الجازية لم تخلق له، وقرّر، بعد تعثر وتململ سببهما تقاطع صورتي الجازية وحجيلة في ذهنه، الزواج بحجيلة. يقول عايد: "الجازية حلم، والأحلام لا تتحقق لكل الناس! وأنا يا عم، عاهدت أبي أن أعود. وقد عدت. وعاهدت أبي أن لا أزرع بذوري في الرّيح، ولكن في هذه التربة الطيبة. وفي أول يوم وصلت إلى هذه الدّشرة شاءت الأقدار أن لا أتلاقى بالجازية، ولكن بحجيلة... فهل تقبلني يا عمّ، قرينا لها؟ وهل تقبلني هي؟ أريدها زوجة أسكن إليها، وأختا تشدّ أزري

---

(1) المصدر نفسه، ص 99.

(2) المصدر نفسه، ص 157.

فـي أوقـات العواصف والأزمات وبذلك أحقق حلم أبـي في العودة إلى عين الصفصاف والارتواء من مائها العذب. وحلمي أنا في الزواج من أجمل فتيات الدّنيا! "[1].

وفـي حيـن عدل عايد عـن الجازية – الحلم واقتـرن بحجيلة – الواقع، لم يتخلّ الشـامبيط عن تحقيق برنامجه السـردي الذي يصدر عن إرادة فردية، فيما تقف الإرادة الاجتماعية خلف البرنامج السردي الذي يستهدف بناء القرية الجديدة والسدّ، حيث يمثّل الشامبيط المرسل الفردي والذات اللّذين يرغبان في الاتّصال بالجازية من جهة، والذّات التي تعبر عن إرادتها في الوساطة من أجل تحقيق برنامج المرسـل الاجتماعيّ من جهة أخرى. وينشـأ بين البرنامج الفـردي والبرنامـج الاجتماعـي تعاقـد ترخيصـي، يجيز المرسـل الاجتماعي للمرسل الفردي – الذات، من خلاله، تحقيق مشروعه، سواء اطّلع على طبيعة هذا المشـروع أو لم يطّلع، ذلك أنّ الشـامبيط " يسـعى بكلّ الوسـائل لإغراء السّـكّان بقبـول الانتقـال إلـى القريـة الجديدة التـي وهبت قطعـة أرض لتُبنى فيها!"[2].

لكنّ وسـائل الشـامبيط لم تنجح في إغراء السكان الذين قدموا شكوى ضدّ مشـروع بناء القرية الجديدة والسّـد إلى السـلطة التي همّت بتشكيل لجنة تحقيق معتمدة على دراسـة تركها الأحمر تفيد بأن الأرض التي أنشـئت عليها القريـة الجديـدة مناخهـا موبوء، وأنّ الميـاه القليلة تغور فـي الصّخور قبل أن تبلغ السـد الذي سـيقطع الطريق الموصل إلى الدّشـرة إذا تم بناؤه. ومن ثمّ، يعـدّ الأحمـر ذاتًا مُؤهَّلـة، والحكومة ذاتا منجزةً، وهما "لهـذا لا يؤلفان ذاتين مختلفتين، إنهما فقط سـلطتان لعامل واحد ووحيد "[3] اسـتطاع أن يميط اللّثام عـن حقيقة المرسـل الاجتماعيّ الذي يمتح سـلطته من تقاطـع المصالح بين

---

(1) المصدر نفسه، ص 221.

(2) المصدر نفسه، ص 56.

(3) A.J. Greimas ; " Du sens II ; Essais Sémiotiques ", p 53.

الوكالـة الأمريكيـة التـي تروم بناء السّـد وبعـض المتنفذين في السـلطة أمثال الشامبيط والعاملين في مكتب الدراسات الذي عُهدت له مهمة دراسة مشروع بناء القرية الجديدة والذي رشته الوكالة.

ولـم تفتر همة الشامبيط إثر التعرف إلى حقيقة المرسل الاجتماعي الذي كان يدعمه ويوعز له بالفعل، إنما ازداد حرصا على تحقيق برنامجه السـردي مسـتنداً إلى إرادته ومعرفته الذّاتيتين، خاصة بعد ما أصبح " خطيب " الجازية في السّجن: "أليس من ذكاء الشامبيط ومعرفته بخفايا الدّشرة أن يبدأ مشروعه بما تبدأ به الدّشـرة حياتها، بالزّردة؟ سـوف يرشـي الجميع، ويخوّف الجميع حتى ينال مقصوده. من ذا يستطيع أن يردّه عنها؟ الرّعاة؟ يغرّر بهم ويخدعهم، أو يشعل بينهم نار الفتنة فيقتتلون... الدّراويش؟ الزّردة تكفيهم، فإن لم تكفهم " زرّد " لهـم مـن جديـد، إلـى أن يخرجوا مـن أطوارهم نهائيـا ويدخلوا في " ملكوت " جنونهم ... السكان؟ هو يعرف دخائلهم وأحقادهم... يضرب هذا بهـذا، يعـد هـذا ويهـدد هذا، إلـى أن يصل إلى مقصـوده "[1]. غيـر أنّ حرص الشـامبيط علـى تحقيق حلمه قد أنسـاه الموت الذي ألفـى فيه الأخضر انتقاما مـن الأوليّـاء: "إنّـه لم يكتـف بالشـمبطة. أراد أن يورث ابنه من بعـده! يتزوج بالجازيـة!... لكـنّ الأوليّـاء كرّمهم الله رأوا ما فيه خير الدّشـرة... ابنه سـوف يعود إلى أمريكا. المدرسة وطن ثان! "[2].

إنّ امتـلاك الدّشـرة لمقدّسـاتها وامتلاك عايد لحجيلـة يعكس حالة من الانسجام بين الإرادة الاجتماعية والإرادة الفردية؛ انسجام ينهض على أساس خضـوع عايد لأعراف الدّشـرة واحتـرام معتقداتها، وهو ما يقابله، على صعيد التقويم، مكافأته بالزواج. في حين، يقابل تمرّد الشـامبيط على أعراف الدّشرة ومحاولـة إهانة مقدّسـاتها العقـاب الذي يعبّر عن تعارض بيـن رغبة الجماعة وطموح الفرد.

---

(1) " الجازية والدّراويش"، ص 176.

(2) المصدر نفسه، ص 218.

5- النّسق الثّقافي:

يتوزّع النّص السّـردي على مسـتويين اثنين؛ مستوى سرديّ يتّخذ شكلاً نحويـاً، ومسـتوى خطابي يمثّل مضمون ذلك الشّـكل؛ فبينما يعكس الشّـكل النحوي برنامجا سرديا يعيّن الشخصيّة بدور تركيبي، يعكس المضمون جملة من الموضوعات تحدّد الشّـخصية بدور موضوعاتي. ومن ثمّ، ينزع المستوى السّـردي نزوعاً تعميمياً بإشـارته إلى مجموع القيم الّتي تحكم نظرة الإنسـان إلى العالم، فيما يجنح المستوى الخطابي نحو تخصيص هذه القيم وحصرها في نطاق معيّن.

إنّ تضافر القيم والثّقافة في النّص السّردي يسمح لنا باكتشاف ما يوحّد الإنسـان وما يميّزه، ما يكنّه في قلبه وما يجهر بـه لسـانه، ما يُتصوَّر في ذهنه وما تحقّقه يداه، حـيث " تتميّز الأكسيولوجيا، بكونها جهازًا ينحو إلى التّجريد ويتعامـل مع القيم في مسـتويات بالغـة التّجريد. إنّها بهذه الخاصية تنحو نحو الكونية وتشير إلى كلّ ما يدفع إلى إدراك العالـم كوحدة قيميّة متجانسة. فكلّما ابتعدنـا عـن الممارسـة الفعليّـة أمعنّا في الكونيـة، أي الذّهاب نحـو ما يوحّد الكائـن البشـري وعلى العكـس من ذلك، فـإنّ الثّقافة تحيد عن هـذا التصوّر وتُضيـق مـن هذه الدّائـرة (دائرة القيم) وتسـير بها نحو التّخصيـص والمحليّة والفضاء والزمان المحدّدين "[1].

وعلى هذا الأسـاس، يعبّر انفصال الأحمر وعايد والطيّب والنّقابي عن العالم وتطلّعهم إلى الالتحام به عن فهم خاصّ للقيم من قبل الرؤية التّقليديّة ذات الطّابع الدّيني الأسطوريّ والرؤية الحديثة ذات الصّبغة العقلانية العلميّة. وهو فهم تفرضه الرؤيتان على الشّخصيات في صورة أعراف وقوانين لا تقبل التّجـزيء أو التّفضيل، بحيث يفضي قبـول هذه الأعراف والقوانين أو رفضها مجتمعة إلى المكافأة أو العقاب.

(1) سعيد بنكراد، المرجع السّابق، ص ص 54، 55.

وهكذا، تنطلق القرية في فهمها للوجود من تصوّر معيّن للخير والشّـرّ، الحـلال والحـرام، الطّاعـة والمعصيّـة، الشّـرف والعار؛ فإذا كانـت قيم الخير والحـلال والطّاعـة والشّـرف يجسّـدها الولـيّ والدّرويـش والجازيـة والجبل والجامـع والصّفصـاف، فـإنّ قيـم الشـرّ والحـرام والمعصيّة والعار يجسّـدها الوافـدون مـن المدينـة عموماً. ألـم يقل أحـد الدّراويش وهو يقرأ المسـتقبل المسـطّر فـي دم الثّـور المجمّد: "ريح الشّـمال قتلت أولادنا بـلا قتال! يا ويل الويل والسّروال الطّويل، وغزالة هايمة في اللّيل! جراد وحصاد، وسبع شداد! ماء الجبل ما يسـيل إلى أعلى، وبنات الدّشـرة بأولادها أولى! يا سـاكن قرية الصّفصـاف لا تخـاف! سـبعة يغباو سـبعة ينبـاو! اضـرب آ الزّرناجي اضرب! جيبها من روس الجبال العالية، واللّي عنده صفصاف يغرس قدامه دالية! "[1].

إنّ هـذا الخطـاب الرمـزيّ، إلـى جانـب إشـارته إلـى مقوّمـات الزّمـن الأسـطوري والزّمـن السياسـيّ، يحـدّد موقـف القريـة مـن الآخـر الوافـد من المدينـة، ذلـك الّـذي يمتلـئ خطـراً ومغامرة وتهـوّراً؛ فـإذا سـلّم الوافد أمره لتقاليد القرية وأذعن لأوامرها، لقي ما يحبّ ويرضى، وإذا تمرّد على عاداتها ولـوث مقدّسـاتها، لقي ما يكره ويأبى. يقول الدّرويـش لعايد: "نحن نبني من الأسـاس، والّـذي يريـد مسـاعدتنا يبكّر، لا يتأخّر. ويسـلّم أمـره إلينا، مكتّف اليدين والرّجلين! عندئذ ينال ما يتمنّى. أمّا الّذي أراد أن يدخل إلينا من النّافذة والباب مفتوح نرمي به في الهاوية! "[2].

لقـد لقـي الأحمـر حتفه بعدمـا دنّس الجازيـة وأغضب الأوليّـاء وأهان الدّراويش وتطاول على المحرّمات. بينما أدّى احترام عايد، وهو الّذي يسكن مدينة المهجر ويمثّل زمنًا سياسياً قاصيًا، للذّات الجماعية من خلال عزوفه عن الارتباط بالجازية إلى الاعتراف بوضعه القيميّ كذات تؤثر الخير على الشّـرّ، وتفضّـل الحـلال على الحرام، وتختار الطّاعة بدل المعصية، وتدفع بالشّـرف

(1) " الجازية والدّراويش"، ص 85.

(2) المصدر نفسه، ص ص 170، 171.

العار. ويُترجَم هذا الاعتراف من لدن القرية بزواجه من حجيلة الّذي لا يشكّل هدفًا في ذاته؛ أي عقداً جنسيّاً وقانونياً، ولا مطيّة للارتقاء الاجتماعي، ولا أداة لاكتساب سلطة ما[1]، بل يشكّل وسيلة للالتحام بالمجتمع.

وإذا كان الأحمر سلبياً وعايد إيجابيّاً من وجهة نظر الرّؤية التقليديّة، فإنّ الطّيب، من وجهة نظر الرّؤية نفسها، يفتقد إلى العزم والحزم. يقول الأخضر للطيّب: "أنت لم تعد جبليًا. إنّي أراك تذبل شيئاً فشيئاً. ما ينتظرك، إن بقيت على هذه الحال، هو السّقوط. أعرف علائم السّقوط في الثّمار والرجال. المدرسة الّتي كنت أظنّ أنّها تقوّيك أضعفتك. صرت كثير التّردّد. ينبغي أن أجد لك رأيًا! "[2].

إلاّ أنّ المدرسة الّتي يُفترض أن تهذّب المرء وتثقّفه لم تسلب الطيّب قرويّته وبداوته ولم تحمله على التّمدّن والتّحضّر؛ فهو متذبذب بين الخير والحلال والطاعة والشرف (قتل الأحمر والزّواج بالجازية) وبين الشر والحرام والمعصية والعار (الصّفح عن الأحمر وعدم الاقتران بالجازية). إنّه فرد إشكاليّ " يدفعه الوعي بدوره إلى التّصدّي لتغيير واقعه وإصلاحه، لكنّه يعجز بسبب وجود كثير من المعوّقات الماديّة والمعنويّة، فيسقط نتيجة الصّراع الحادّ بين الرغبة وعدم القدرة، ويصبح شخصيّة مأزومة "[3].

وإشكالية الطّيب هي التي دفعت مجتمع القرية إلى الإنابة عنه في وضع حدّ لكِبْر الأحمر ومكابرته؛ فارتأت أن يكون الموت خلاصًا من خطر الأحمر، والسِّجن خلاصًا للطّيب من حيرته وشرفًا لم يتطلّع إليه. كما ارتأى مجتمع المدينة أن لا يولي اهتمامًا بمقتل الأحمر، مع أنه موفد من قبله وساهم ببحثه في كشف الغطاء عن حقيقة المشروع، ذلك أنّه تمادى في " غيّه " بشكل جعل فكره وسلوكه يشيان بنزعة أيديولوجية أبعد ما تكون عن أهداف السّلطة

(1) ينظر: Joseph Courtés, op.cit, p 137.

(2) " الجازية والدّراويش"، ص 22.

(3) طه وادي، المرجع السّابق، ص 22.

وتطّلعاتهـا. إنّهـا نزعة شـيوعية " تعتمد على الأيديولوجية الماركسـيّة اللّينينية كشـيء قائم بذاته أكثـر من اعتمادها على الوضعية الطبقيـة للقوى العاملة"[1]. كما ارتأى مجتمع المدينة، في الآن نفسه، أن يكون السّجن خلاصًا من ثرثرة النّقابي ولغطه.

وحـول مقولـة الطّاعـة والمعصيـة بالـذّات، يلتقـي الوعيـان الدّينـي الأسـطوري والعقلاني العلميّ؛ فهما، معًـا، يواجهان العاصي بالموت؛ الأوّل بالفعل، والثّاني بالتّغافل، ويقابلان المطيع بالزواج الذي يعكس الانسجام بين القرية والمدينة خاصّة وبين المهجر والوطن إجمالاً؛ فالانسـجام يتوقّف على التّعايـش بين مقومـات الأصالة ومتطلّبات الحداثة. أمّا المضطرب بين الطّاعة والمعصيـة، سـواء ذلـك الّـذي يحلّق في سـدم عالية، أو ذلك الّـذي لا يجيد سوى الكلام، فمأواه السّجن.

إنّ ابـن هدوقـة، بمقارنتـه بيـن الوعـي الفعلـي والوعي الممكـن، إنّما يصدر عن رغبة في أن يتجاوز المثقّف انقسـامه بين الغيب والعلم، الأسـطورة والحقيقة، النّقل والعقل، بشكل ينأى به عن الشّطط أو الحيرة؛ فيكون الحاضرَ الـذي ينهـض على الماضـي ويرنو إلى المسـتقبل، وحلقة وصل بين السـلطة الأبوية والسـلطة السياسـية من غير إلزام ولا إرغام، ولا تحيّز لإحداهما، مع التّلطّف في نقدهما، لبلوغ الفضيلة وتحقيق العدالة.

(1) -محمّد عبّاس، المرجع السّابق، ص 134.

الفصل الخامس

الزمكان والرّؤية المأساوية في رواية «غدا يوم جديد»

لـم يتجـاوز ابن هدوقة، في النّصوص السـابقة، حدود الشـكل الروائي الذي يجمع بين النزعة المأساوية الّتي تشي بالانفصال بين الشّخصية والعالم، والصّبغة الملحميّة التي تعبر عن الاتّصال بينهما، ذلك أنّ " الانقطاع الجذريّ بيـن البطـل والعالـم هو الـذي أدّى إلـى التّراجيديا أو إلى الشّـعر الغنائي، في حين أنّ غياب هذا الانقطاع أو وجود انقطاع ولكنّه عارض هو الّذي أدّى إلى الملحمة أو إلى القصّة "[1].

لقد اضطربت الشـخصيّة، في تلك النصوص، بين الانقطاع والانسـجام مع العالم، ولكنّه ليس انقطاعًا كليًّا يفضي إلى الفاجعة والقنوط، ولا انسجامًا شاملاً يفضي إلى الامتثال والذّوبان؛ فقد اتّسمت نظرة نفيسة ودليلة إلى العالم بالحـزن والألـم من فقـدان المغزى أو المعنى الذي " يشـير إلى كلّ المواقف الّتـي يكـون علـى الفرد فيهـا أن يختار من بين عـدّة بدائل في حيـن لا تتوافر لديـه لا الثّقـة ولا المعرفـة الحقيقيّة الّتي تسـاعده على الاختيـار "[2]، دون أن يعني ذلك الخوف من المستقبل أو رفض العالم أو موضعة البدائل في العالم الآخر.

وعكَس سـعي البشـير وعايد ونعيمة والأحمر ورضا إلى الانسـجام مع العالـم صراعًـا بين رؤيتين اثنتين؛ إحداهما تمثّل العالم وترتبط بالدّين والعادة والأسطورة، وأخراهما تمثّل الذّات وتنهض على العقل والعلم والتّجريب؛ إذ اسـتطاع البشـير أن يلتحم بالمجتمع بعضه لا كلّه بسبب تنفّذ الإقطاع وتواطؤ الشّـيخ معه. ورضخ عايد لعالم المطابقة من غير أن يفقد انسـجامه مع نفسـه علـى الأقـلّ. وحـال مجتمع الرّجـال بين نعيمـة والعالم؛ فلم يزدهـا ذلك إلاّ إصرارًا على إعطاء معنًى لوجودها. وهلك الأحمر، الّذي يشاطر رضا تمجيد العقل ويتميّز عنه بالغلوّ في تقديسه، دون اجتثاث الخرافة ونشر الحقيقة.

أمّا بحث مالك والطّاهر والطيّب والنّقابي عن قيم أصيلة فلم يحل دونه

(1) السيّد يس، المرجع السّابق، ص 27.

(2) نبيل رمزي اسكندر، المرجع السّابق، ص 207.

تدهور المجتمع واستعصامه بالوعي القائم بقدر ما أعاقه الشّك في الإمكانات الذّاتية؛ فقد غلب على مالك العبث، واحتمى الطّاهر بالمدينة الفاضلة، وتخبّط الطيّب بين الماضي والمستقبل، ولاذ النّقابي بمملكة الكلمات.

لكنّنا نلمس في رواية "غدًا يوم جديد " رؤية مأساوية، تنضح رعبًا وشقاءً، وتعبّر عن رفض مطلق للمجتمع والعالم على حد سواء، وتتوق إلى الانقطاع عن الكون والالتحام بالعالم الآخر؛ فما المراد بالرّؤية المأساوية؟ وكيف تجلّت في نصّ ابن هدوقة؟ وما علاقتها بالزّمكانية؟ وما هي أشكالها؟

1 - تعريف الرّؤية المأساوية:

يعدّ لوكاتش أوّل من استعمل مصطلح الرّؤية المأساوية في مؤلَّفه " الرّوح والأشكال"، حين درس عددًا من المآسي لكاتب غير معروف يدعى بول إرنست. ويأخذ غولدمان على لوكاتش عدم ربطه بين الرؤية المأساوية والسّياق التاريخي الذي كتبت فيه المآسي المعبّرة عن هذا النّوع من رؤية العالم؛ فـ " من أجل فهم حقيقيّ لدلالة عمل أدبي أو فلسفي، لا بدّ من القدرة على ربطه بمجموع الحياة الاجتماعية والاقتصادية في زمنه "[1]. ومن ثمّ، أراد غولدمان أن يمنح مفهوم الرّؤية المأساويّة مرونة تمكّنه من ولوج إبداعات عالمية عبّرت عن مرحلة تاريخية هامّة مثّلتها كتابات باسكال وراسين وكانط.

وتكمن أهمية هذه المرحلة التاريخية في أنها عرفت بروز حركة دينيّة اشتهرت باسم الجانسينية، وهي حركة " نشأت حوالي عام 1640 ودخلت في صراع عنيف مع باقي الحركات الدّينية وقد نشأت بناء على تعاليم جانسينوس الّذي أدانت الكنيسة أفكاره"[2]. وتقضي تعاليم هذا الأسقف بأنّ " العالم كما هو معدوم ولا يملك أيّ حقيقة أصيلة"[3].

---

(1) Lucien Goldmann : " Le Dieu caché ", p 55.

(2) السيّد يس، المرجع السّابق، ص 24.

(3) Lucien Goldmann : " Le Dieu caché ", p 59.

وينتمي أغلب الجانسينيين إلى طبقة " أشراف الرّداء " التي تتألف من القانونيين والعسكريين الّذين ساهموا مساهمة فعّالة في التّقليل من تنفّذ الإقطاعيين والأرستقراطيين في الحكم، برغبة من ملوك فرنسا الّذين آثروا، بعد أن استتبّ لهم الأمر وتخلّصوا من نفوذ الإقطاعية والارستقراطية، طبقة " أشراف البلاط " الّتي تتألف من الأشراف الصّغار لتثبيت الملكية المطلقة[1]؛ فجُرّد أشراف الرّداء من منزلتهم، وانطووا على أنفسهم، وكوّنوا " مجموعة فكرية ثقافية دينية تمركزت في دير "بور روايال" في باريس. وظهرت في أوساط هذه المجموعة أيديولوجيا تؤكّد استحالة تحقيق حياة سعيدة في هذا العالم القائم على الغدر ونكران الجميل "[2].

وتؤسّس الجانسينية أيديولوجيتها على ثلاثة عناصر، هي: الله والعالم والإنسان؛ فالله حاضر وغائب معًا، وهو الّذي يمنح الغفران أو يمنعه، وحضوره وغيابه يحدّدان قيمة العالم والإنسان، حيث " يرى الوعي المأساويّ أنّ العالم لغز عجيب: فهو لا يشكل شيئا للإنسان من جهة – بسبب الله الحاضر الذي يتعارض تماما مع العالم – وهو يشكل كل شيء؛ إذ عندما يكون الله غائبا، لا يبقى للإنسان إلا حقيقة وحيدة هي العالم، لذا يترتب على الإنسان، حسب هذه الرؤية، أن يعيش في العالم دون أن يشعر فيه بلذّة أو متعة أو بهجة "[3].

إنّ شعور الجانسينيين بالخذلان والإحباط وتوزّعهم بين الله والعالم قد امتدّا إلى الفلاسفة والأدباء، حيث تضمّنت خواطر باسكال ومسرحيّات راسين رؤية مأساوية عكست " أزمة عميقة في العلاقات بين النّاس والعالم الاجتماعي والكونيّ "[4]. وبالتّالي، إذا كانت رؤية العالم تتفاءل بالمقبل من الأيّام، وتحتكّ بالحياة معتمدة على روحها النّفعية، فإنّ الرؤية المأساوية

---

(1) ينظر: جمال شحيد، المرجع السّابق، ص 65.

(2) المرجع نفسه، ص 65.

(3) المرجع نفسه، ص 64.

(4) Lucien Goldmann : " Le Dieu caché ", p 51.

بأشكالها المختلفة تتراوح بين التّفاؤل والتّشاؤم، وتختزل صراع الذّات مع العالم إلى صراع داخليّ عنيف.

2 - أنماط رؤية العالم:

إنّ الإنسانَ ممثّلاً في رواية " غداً يوم جديد " بجملة من الشّخصيات تتجاذبه مبادئ وأهواء وتتقاذفه ميول وقناعات تعبّر عن أنماط مختلفة من رؤية العالم، أدّت كلّها إلى ظهور وعي جماعي صراعيّ، وإن كان حواريًا على مستوى الملفوظ، يستأثر كلّ نمط فيه برؤيته النّفعية الضيّقة. وتأخذ أنماط رؤية العالم، في النّص، شكل ثنائيات متعارضة تعارض لسان الشّخصيات الّذي يجسّد انتماءها الاجتماعي أو الطّبقي وولاءها السياسيّ وفلسفتها في الحياة. ويمكن إجمال هذه الأنماط فيما يأتي:

2-1- الرّؤية المحافظة / الرّؤية المتحرّرة:

تميل الرّؤية المحافظة إلى استخدام العادات والتّقاليد كآلية دفاع ضدّ الآخر، سواء كان مستعمراً غازيًا، أو أجنبيًا دخيلاً، أو سلطة مركزية؛ فهذا الاستخدام " يحمي الإنسان المقهور من مجابهة ذاته، تلك المجابهة الّتي تقلقه كثيراً، من خلال أواليّة الهروب نحو الخارج، الذّوبان التّقليدي والشّائع، والانضواء تحت قانون العرف "[1]. وكما تتمسّك هذه الرّؤية بالعادات والتّقاليد، تتمسّك بالدّين الّذي يغلب عليه الطّابع الصوفيّ البعيد عن النّص والواقع معاً، ذلك أنّ المحافظ يبحث عن أقصر سبيل لبلوغ غايته وحفظ كيانه. إنّها سبيل الوليّ الّتي يؤثرها المحافظ على سبيل إعمال الفكر والتّدبّر؛ " فالوليّ ملاذ ومحام يتقرّب إليه ويتّخذه حليفًا ونصيرًا، كي يتوسّط له لدى العناية الإلهية. الوليّ هو وليّ الله، ومن خلال التّقرب منه تتحقّق الحاجات وتعمّ الرّحمة الإلهية "[2].

(1) مصطفى حجازي، المرجع السّابق، ص 109.

(2) المرجع نفسه، ص 149.

ويجمع الحاج أحمد، بصفته ممثّلاً للرّؤية المحافظة، بين العرف والدّين كونـه مـن أتباع الطّريقـة الرّحمانية؛ فيمنحه هـذا الثّراء خلقا وحكمـة، ويبوّئه قدرًا ومنزلة: "كلّ سكّان القرية الإدارية يعرفون حنكته ويحترمونه. رجل يمثّل الاستقامة الفطرية. لقد حظي بوافر من الاستقامة الخلقيّة والفكريّة من ملايير " الجينات " وسلالاتها وسلاسلها! إنّه رجل حكيم. في كلّ نزاع مستعص يُدعى لتقديم الحلول الممكنة الملائمة. هو ليس رجل قانون ولا شريعة ولا سياسة، لكـنّ تفكيره المتأنّي وملاحظاتـه الدّقيقة وتجاربه علّمته الوصول إلى الجوهر من أخصر طريق "[1]. كذلك، تفرض الاستقامة الخلقيّة والفكريّة على الحاج أحمد واجب ضيافة " رجل المحطّة"، وواجب مساعدته أثناء التّحقيق معه من قِبل المحتلّ الفرنسيّ إثر شجاره مع قدّور.

ويعـدّ الوشـم، إلـى جانب الكـرم والتّضامن، عادة مقدّسـة؛ فهو " ينقل قوى، وخصائص، ويبعد الشّـر، والحسـد ..."[2]. وتختلف الرّؤيتان السّلفيتان؛ المحافظـة التـي تركن إلـى التّقليد والطّرقيـة، والدّينية التي تسـتند إلى النص، حـول هـذه العادة؛ فبينمـا ترى حليمة عمّة قدّور أنّ الوشـم، الّذي تجمّلت به خطيبتـه خديجة بنت الحامدي، ليـس عيبًا، يرى قدّور أنّه عيب يجب الانتهاء عنـه؛ فقد سـمع الشّـيخ العقبي يقول: "الوشـم من أعمال الجاهليّـة الّتي جبّها الإسلام، وأنّ الغجريات فقط هنّ اللّواتي يشمن. وذكر أحاديث للرّسول صلّى الله عليه وسلّم تنهى عن الوشم "[3].

وتتواضـع الرّؤيـة المحافظة علـى مجموعة من المفردات " السّـحرية " تحفـظ بها وجودها الّذي تضعه بيد الشّـيخ وحـده، نظيرَ طاعة وحلال وحرام وعيـب وحياء. وتمارس هذه المفردات فعلها السّـحري علـى الرّجل والمرأة

(1) عبد الحميد بن هدوقة: "غدا يوم جديد"، منشـورات الأندلس، الجزائر، د.ط، 1992، ص ص 79، 80.

(2) علي زيعور، المرجع السّابق، ص 140.

(3) " غدا يوم جديد"، ص 137.

اللّذين يستعصمان " بالتّقاليد بشكل متزمّت، يتّخذ أحيانًا طابعًا قهريًّا مرضيًّا"[1]، حيث تخضع يمينة لزوجها الحاج أحمد الّذي يطلب منها الاعتناء بمسعودة من غير أن تسأله عنها وعن سبب استقدامها إلى البيت. وتلجأ باية إلى البكاء تنفيسًا عن اضطهاد زوجها عزوز بن المرابط لها حين يستأثر بالرّأي دونها في مسألة زواج ابنتها مسعودة بقدّور. ويحظر الحياء الحبيب بن الحاج أحمد من رؤية مسعودة، كما يمنعه الحرام من لقاء نجاة التّونسية، حيث " لم يكن للرّجل أن يكلّم المرأة في زمن شباب الحبيب. المجتمع الرّجالي الّذي بنته قرون السّبات كان مهيمنًا على كلّ شيء "[2].

ولا يملك العاشق في مجتمع رجاليّ كهذا سوى الأغنية الشّعبية يبثّها محنته في ظلّ واقع ينجذب فيه المحافظ، سريعًا، إلى سطوة المال؛ فقد عشقت فتيات القرية عشق محمّد بن سعدون وخديجة، وتغنّين بهذا العشق الّذي حال دون ترجمته إلى قران عزم أمّ خديجة وخالها على تزويجها بقدّور. " إنّ هذه السّوداوية الشّائعة في أغاني الجماهير المقهورة، لا تعبّر عن الحرمان الجنسيّ الفعليّ فقط، بل هي وسيلة للتّعبير عن الحرمان الوجوديّ "[3].

ورغم أنّ المجتمع المحافظ الّذي يستوطن القرية والمدينة في الآن ذاته، مع اختلاف في مكوّنات الرّؤية المحافِظة ومستوى المحافَظة هنا وهناك، متخم بالعادات والتّقاليد والأعراف، إلا أنّ ذلك قد حفظ هويّته الثّقافية من خطر الضّياع أو خطر الغزو الفكريّ الّذي يمارسه المستعمر عادة. تقول مسعودة: "القرية الّتي ولدت فيها تبني الأساطير والآلهة والأنبيّاء والأبطال! والزّمن الّذي عاش فيه أبي لم يبق فيه لسكّان القرية غير أسماء أسطوريّة رمزيّة بعيدة، وذكريات أشدّ رمزية وأسطوريّة، نسجتها الذّاكرة الجماعيّة، لتحمي نفسها من

(1) مصطفى حجازي، المرجع السّابق، ص 110.

(2) " غدا يوم جديد"، ص 189.

(3) مصطفى حجازي، المرجع السّابق، ص 93.

الانقراض النّهائي، أو انقراض ما يتّصل بهويّتها تحت ضربات الاستعمار!"[1]. كما يتميّز هذا المجتمع، الّذي تنتشـر فيه الطّرقيةُ، بحسّ دينيّ ووطنيّ، حيث إنّ " رجـال الزّوايـا ليسـوا كلّهم مع فرنسـا كما كان يعتقد الحـاج أحمد. لقد سمع بنفسه من بعضهم بغضهم الشّديد لها، لكنّهم يتّقون بتصريحاتهم العلنيّة مغبّة القضاء على مشاريعهم الخيرية والتّعليمية الّتي تحفظ للنّاس أقلّ مقوّمات انتمائهم وشخصيتهم "[2].

وفـي المقابـل، يمثّل الـزّوج الفرنسـيّ الرّؤية المتحرّرة مـن قيود الدّين والتّقليـد. وهـي رؤية تبـدو مبتذلة من وجهة نظـر المجتمع المحافـظ، لكنّها تعكس عقيدة راسـخة في ذهن معتنقها الّذي يحصرها في الجانب الجنسـي " للحفاظ على التّوازن العاطفي والروحي للإنسان "[3]، ولا يعمّمها على مجموع القيم والأخلاق؛ فيفقد إنسانيّته. تلك الإنسانيّة الّتي لمستها مسعودة عن قرب، ووصفـت تجليّاتهـا قائلة: "علّمتني تلك الفرنسـية كلّ شـيء: كيف آكل، كيف أشـرب، كنـت من قبـل عندما آكل أملأ فمـي حتّى لا أسـتطيع تحريك فكّيّ! علّمتني أن لا أملأ فمي. وإذا شربت أن لا أمتصّ الماء ولا أبلعه حتّى يحدث صوتًـا... علّمتني كيف أجلس، كيف أمشـي. كنت عندما أجلس أتربّع. قالت لي: لا تفعلي ذلك. إنّه جلوس سيّء لا يلائم المرأة، وأنّك بذلك تقضين على أنوثتك. لم أفهم ما كانت تعني "بأنوثتي "! وكنت إذا مشيت أخبط رجليّ على الأرض خبطـا كالأعمـى، مـن جرّاء عراقيـل الطّرق في الباديـة. علّمتني كيف أنام، كيف ألبس، كيف أتجمّل. منعتني من استعمال الكحل. قالت: إنّه يجعل مـن عينيـك مغارتين، وعيناك جميلتان، فلماذا تقضيـن عليهما هكذا؟ علّمتني كيـف أغسـل الثيـاب. كما علّمتـي آداب السّـلوك: أن لا أضحـك عاليًا، ولا

(1) " غدا يوم جديد"، ص 101.

(2) المصدر نفسه، ص 87.

(3) المصدر نفسه، ص 173.

أتكلّم بجهر. باختصار، علّمتني حياتي هذه الّتي جعلت منّي أمّا لوزراء! "[1].

2-2- الرّؤية الثّورية / الرّؤية الانتهازيّة:

تعبّر جراءة المخفي بن المرابط في مقارعة المحتلّ عن رؤية ثوريّة جذرية تبتغي اقتلاع الهيمنة الاستعمارية الّتي استعبدت العباد وخرّبت البلاد؛ فقد سميّ المخفيّ لاضطلاعه بتنظيم الثّورة عسكريًا في السّرّ، فيما اعتنى ابن باديس بأمور التّدريس والإصلاح كما زعمت مسعودة. وقد سمت به جراءته إلى مصافّ الأبطال القوميّين؛ فهو صديق شكيب أرسلان ومحمود الأكحل، ومن أنصار الأمير خالد، وتربطه صلات بعبد الكريم الخطابيّ.

وإذا كانت هذه إشاعات أطلقها النّاس تمجيدًا للمخفي، فإنّ غيرها كثير. من ذلك قولهم بأنّ المخفي " لم يقتل في المحجر، وإنّما هرب منه، وأثناء البحث عنه اشتبك بالجيش الفرنسيّ، وكان يلبس حزامًا من فضّة، من عهد يوغرطة! من لبسه لا ينفذ في جسمه سيف ولا رصاص! لا يعلم سرّ هذا الحزام إلاّ عزّوز. وهو الّذي أطلع الدّرك والجيش الفرنسيّ على ذلك السّرّ، تمامًا كما وقع من قبل للمقرانيّ في حربه ضدّ فرنسا!... وهناك من أشاع أنّ المخفيّ لم يقتل، ولا يمكن لأحد أن يقتله. إنّما اختفى، كالإمام المهديّ، ليعود في زمن آخر! "[2]. لكنّ الحقيقة الّتي لا يعلمها إلّا مسعودة وأهلها هي أنّ أباها "قتل بالمحجر. قتلته فرنسا وموّهت القتل بحادث المتفجّرات. [يعلمون] أيضا أنّه قرأ مع ابن باديس "[3].

وبينما يتّصف المخفي بالإقدام في مواجهة الغَشوم، والقدرة على التّخطيط، يفتقد قدّور إلى الأداة الّتي يعبّر بها عن مقته التّلقائي للاحتلال وأذنابه؛ إذ " كانت حياته وأحلامه وكوابيسه أيضاً كلّها من صور المرسى

(1) المصدر نفسه، ص ص 176، 177.

(2) المصدر نفسه، ص 103.

(3) المصدر نفسه، ص 104.

وبواخرها القادمة والذّاهبة، وعمّالها ونقابتها. في كلّ حلم تركّب تلك الصّور في ذاكرته يد خفية غيبية تركيبًا يعطيها معاني وأبعادا جديدة لا تشبه الأحلام السّابقة ولا اللاّحقة! "[1]. ولم يكن قدّور ليدرك ما ترمي إليه أحاديث العقبي وابن باديس والإبراهيميّ وخطبهم عن الدّين والخرافة والتّعليم واللّغة العربية والمسجد والعالِم الحقيقي والعالِم المزيّف والتّاريخ العربي... من شحذ الهمم لمجاهدة العدوّ؛ فآلمه ذلك كثيراً، وودّ " لو يعرف بعض هؤلاء الّذين يتهيّأون لمحاربة الظّلم! لكن من أين له أن يعرف، وهو لم يسمع حتّى بأبي زوجته، الّذي كان بطلاً، عدوًّا لفرنسا الكبرى! "[2].

إنّ ثورة قدّور لا تتجاوز عضلاته إلى عقله؛ فقد كان شديد الغيرة، سريع الغضب. وهو ما انتهى به إلى محجر " المسيو آلبير " ثمّ إلى سجن "سان لوران" بكيان. ولم يكن اسمه ولا لقبه " قوادرية " يدلاّن على القوّة أو الانتساب إلى الأمير عبد القادر، بل على العنف. تلك " الوسيلة الأكثر شيوعاً لتجنّب العدوانية الّتي تدين الذّات الفاشلة بشدّة، من خلال توجيه هذه العدوانية إلى الخارج بشكل مستمرّ، أو دوريّ، وكلّما تجاوزت حدود الاحتمال الشّخصي "[3]. تلك الأداة الّتي لم يستطع قدّور أن ينصرف عنها أو يصرفه أحد عنها، إلى أداة أكثر ملاءمة للرّؤية الثّورية الّتي تستوجب الوعي والتّبصّر والتّنظيم والحكمة والحنكة وأخيراً العمل. ومع ذلك كلّه، ترى مسعودة أنّ قدّور قد خلّف، بثورته العفويّة، لقبه وشجاعته في ابنه الوحيد الشّهيد وفي أبنائه الّذين لم يولدوا له[4].

كما يمثّل الرّؤية الثّورية راشد النّقابي الّذي صرخ في وجه فرنسا مبديًا سخَطه من الأحكام القاسية الّتي أصدرتها المحكمة الاستعمارية في حقّ "

---

(1) المصدر نفسه، ص 106.

(2) المصدر نفسه، ص ص 63، 64.

(3) مصطفى حجازي، المرجع السّابق، ص 173.

(4) ينظر: "غداً يوم جديد"، ص 17.

متّهمين " لم يرتكبوا جرمًا سوى أنّهم لم يشاؤوا الاحتفال بمرور مائة سنة على " دخول الحضارة إلى الجزائر". وهو الصّراخ الوحيد الّذي غطّى على صمت النّاس الّذين لم يتجاوز حنقُهم على الظّلم صدورَهم إلى ألسنتهم. ولا يشبه هذا الصّراخَ إلاّ صراخ مندوب كوبا، الوحيد هو أيضا، في الأمم المتّحدة الّذي أبان، من خلاله، عن معارضته للأحكام الجائرة الّتي أصدرها مجلس الأمن ضدّ العراق بسبب احتلاله الكويت.

وبهذا الشّكل، تنبني الرّؤية الثّوريّة، الظّاهرة في سلوك المخفي وكلام النّقابي والكامنة في شعور قدّور، على عاملي الوطن والدّين، حيث يتضامن الوطنيّون والدّعاة من أجل هدف واحد هو تخليص البلاد والعباد من نير الاستعمار.

وتشي الوطنية المنصهرة بالدّين الّتي يتمتّع بها المخفي والنّقابي وقدّور بتوحّد الفرد مع الجماعة؛ " أي تمثّل وتبنّي أهداف الجماعة واتّجاهاتها ومعاييرها. وهنا نجد أنّ الفرد يرى الجماعة وكأنّها امتداد لنفسه، يسعى من أجل مصلحتها ويبذل كلّ جهده من أجل إعلاء مكانتها ويشعر بالفوز أن فازت أو بالأمن كلّما أصبحت آمنة "[1]، دون أن يعني ذلك التّوحّد خروجا عن الجماعة المحافظة الّتي تعدّ حاضنة الوطنية الدينيّة وضامنةً لها. في حين، يعبّر دافع التّملّك الّذي يشير إلى " الميل أو الرّغبة في الامتلاك الشّخصي والحصول على أشياء أو خبرات مفيدة كالثّروة والممتلكات "[2]عن تظاهر عزّوز بالتّوحّد مع الجماعة المحافظة عبر احترام عاداتها وتقاليدها، ومداراة حبّه للأرض والمال بكراهيته للإهمال والإسراف والقيل والقال، وانتمائه، حقيقة، للجماعة الانتهازية؛ فهو "رجل جشع، قاس، ظالم، يبيع أمّه، لو كانت له أمّ من أجل المال! كلّ شيء عنده يباع. قد يكون " باع " المخفي للدرك والجيش الاستعماري من أجل المال؟ من يدري؟ لولا الوشاية لما أمكن

(1) حامد عبد السّلام زهران، المرجع السّابق، ص 108.

(2) المرجع نفسه، ص 110.

لأحد أن يعرف مكان المخفي "[1].

وإذا كانت وشاية عزّوز بالمخفي مجرد حدس، فإن الحقيقة هي أنّه يروم الاستيلاء على أراضي مسعودة، ليس بادّعاء " أنّه هو الوريث الوحيد للمخفي من الذّكور، ما دام أنّ اسمهما العائليّ واحد "[2]، ذلك أنّه لا توجد وثيقة تثبت قرابته للمخفيّ، كما لاحظ ذلك الخوجة، بل بحياكة خطّة دقيقة تتمثّل في الاقتران بباية الّتي " لا يمكن أن تتزوّج برجل آخر لسبب بسيط وهو أنّ لا أحد يغامر بالتّزوّج من أرملة رجل كان عدوا لفرنسا! "[3]، حتّى يكون وكيلاً على مسعودة، ثمّ يزوّجها بقدّور الّذي يملك، بدوره، بستانًا في القرية، بعد أن يستدرجه إليه عن طريق مساعدته في شؤون زواجه بخديجة الّذي لم يتم، وإنقاذه من السّجن بشأن مقتل محمّد بن سعدون. ولم يملك قدّور، إزاء ذلك، إلاّ الثناء على ثراء عزّوز وذكائه وحزمه، ورأى في تلك الميزات والخصال مبعثا على حسد النّاس له. كما رأت مسعودة، في ذلك كلّه، عظمة لا يطالها إلاّ قويّ داهية: "أقول: عزّوز العظيم، وإن كنت أكرهه، لأنّه عظيم، سيطر على كلّ أغبياء القرية وجبنائها، فتصرّف في أملاكهم وفي أرواحهم! كان عظيماً، لأنّ الحياة يا ولدي لا تحبّ الضّعفاء ولا الجبناء ولا المنتظرين! "[4].

ويسلك هذا السّلوك المعبّر عن الجشع وانتهاز الفرص واستغلال طيبة الآخرين وسذاجتهم، كذلك، أولئك الّذين " يتنابزون بالقصور والدّور والأرصدة في البنوك الأجنبية"[5]. وهؤلاء، بحسب مسعودة، هم سبب الكوارث الّتي أنطقتها؛ فسردت حكايتها مع الزّمن بأفراحه وأوجاعه.

---

(1) " غدا يوم جديد"، ص 93.

(2) المصدر نفسه، ص 96.

(3) المصدر نفسه، ص 97.

(4) المصدر نفسه، ص 178.

(5) المصدر نفسه، ص 330.

2-3- الرّؤية المعتدلة / الرّؤية المتطرّفة:

تنضوي هاتان الرّؤيتان تحت النّمط الدّيني من رؤية العالم، وفيه " يقوم علم كامل على الكلام " علم الكلام " ومعه يقوم علم آخر هدفه الوحيد هو تبيان الإعجاز اللّغوي–الفنّي للكتاب المقدّس، وتكاد كلّ مهمة وتاريخ البلاغة العربية تستند على ذلك، أي على إثبات الإعجاز اللّغوي للكتاب المقدّس، أمّا مسألة المضمون، فمبعدة، لأنّ المضمون مقدّس لا تجوز مناقشته، أو مناقشة مصدره الإلهي المفارق لهذا العالم، لكنّ " الكلام " يناقش ويشرح لأنّه، أي الكلام، بشريّ. وينتج عن ذلك أنّ مهمّة النّقد لا تقوم في مناقشة مضمون النّص ورؤيته، بل إنّها تقوم في مناقشة لغته "[1].

وحول درس " علم الكلام " الّذي يتعرّض لموضوع حريّة الإنسان، يظهر الاختلاف بين الرّؤية المعتدلة والرّؤية المتطرّفة؛ ففي حين، يمثّل الحبيب وعياً دينياً معتدلاً يطرح أسئلة تقضّ مضجع كلّ مؤمن تتعلّق، خاصّة، بقضيّة الجبر والاختيار؛ فيخلص إلى القول: "إنّنا ندرس مذاهب وأفكارًا من القرن العاشر واختزلنا عشرة قرون كاملة من التّطوّر البشري! إنّ ما ندرسه هنا لا يتقدّم بنا إلى الأمام إنّما يصعد بنا إلى أزمنة انتهى أمرها وفكرها "[2]، يمثّل الشّيخ المدرّس بالزاوية الّتي ارتادها الحبيب وعيًا دينيًا متطرّفًا يسِم كلّ متطلّع إلى الحقيقة بأنّ " له أفكار مشبوهة! "[3].

ولكنّ الاختلاف داخل النّمط الدّيني بين اعتدال الحبيب الّذي يتأسّس على التّوفيق بين الانضمام للجماعة الملتئمة حول الدّين والنّزوع الفردي المستقى من مطالعة بعض الكتب الفرنسيّة[4]، وبين تشدّد الشّيخ في تفسير

---

(1) محمّد كامل الخطيب، المرجع السّابق، ص 40.

(2) " غدا يوم جديد"، ص 225.

(3) المصدر نفسه، ص 223.

(4) يبرز هذا النّزوع الفردي في قول الحبيب لرجل المحطّة: "إنّ مستقبل القرية يتكوّن من مستقبل الأفراد، فأيّ مستقبل نحن متجهون إليه بهذا الفكر الّذي يلقن لنا؟". ينظر: المصدر نفسه، ص 225.

النّص، لم يتعدّ حدود الزاوية الّتي طفقت تنتقل من الاعتناء بمقامات الأولياء إلـى تعليـم القـرآن الكريم، ومن هذا إلى نشـر الثقافة الفقهيـة، ومن ذلك إلى تلقين العلوم؛ فحفظت للأمّة شـخصيتها، ووجّهـت المعلّم والمتعلّم والمريد نحـو التّوحّـد لا التّفرّق الّذي كان يبتغيه المسـتعمر ويعمل لأجله. ومن صور الدّعـوة إلـى التّوحّد ما قاله رجل المحطّة للحبيب، حيـن رام مغادرة الزّاوية، " بأنّه لا ينبغي أن يعمّم سـوء تدريس شـيخ من الشّـيوخ على العالـم كلّه! وأنّه إذا عادى العربية والعرب فلن يخسـر أحد غيره. وحاولت أن أسـتثير عواطفه الوطنيـة، فقلـت لـه: ذلك بالضّبـط ما تبحث عنه فرنسـا! وثق أنّـك لن تكون فرنسـيًا حتّى ولو رغبت في ذلك. لا تكون أيّ شـيء! إنّ الإنسـان لا يتخلّص مـن هويّتـه كمـا يتخلّص من قميصه! عد إلـى الواقـع. إذا كان هناك خلل في معتقداتنا أو أفكارنا أو في علومنا فعلينا نحن تقويم ذلك لا الهروب منه "[1].

وقد تطوّر الاختلاف بين الرؤيتين المعتدلة والمتطرّفة إلى خلاف، حين ظهر صنفان من الشّيوخ تنازعوا حول أيّهما الأصل في الدّين الواقع أو النصّ؛ إذ " فـي زمـن بومديـن كان الشّـيوخ يقولون: "في الدّين الإسـلامي الواقع هو أسـاس نشأة النّص". [...]. ثمّ جاء أكتوبر، وانطلقت الألسنة المعقودة، ألسنة شـيوخ من القرن الثالث عشـر (المسيحي طبعًا) قالوا لشباننا: "النصّ هو أصل نشأة الواقع! "[2]. وبذلك، تطرح الأصولية نفسها بديلا للسلفية العرفية والسلفية الدّينية اللتين حمتا هوية الجزائر إلى حين، وبديلا للحداثة الغربية الّتي " تبدو هنا حاملة لمشروع السّلطة القائمة وضامنة له بما هو مشروع سلطة أجنبيّة "[3].

وكما جلبت الوصولية الفقر والجهل والظّلم؛ فأنطقت مسعودة، جلبت الأصولية الإضرابات والمسـيرات والمظاهرات والاعتصامات، فأسـكتتها عن الكلام المباح وغير المباح.

---

(1) المصدر نفسه، ص 224.

(2) المصدر نفسه، ص 254.

(3) برهان غليون، المرجع السّابق، ص 128.

3 - إيقاع الزّمكان:

إنّ الصّلـة المتينة بيـن الزّمن والمكان قد حثّت باختين على دمج هذين المكوّنيـن الهامّيـن من مكوّنات الأدب والفنّ في مصطلح واحد اسـتعمل في علم الرّياضيات واسـتعمله أينشـتاين فـي نظريته حول النّسـبية، وهو مصطلح الزّمـكان (كرونوتـوب)[1]. ويعدّد ميتران أربعة معاني لهـذا المصطلح، متناثرة في كتابي باختين " شـعريّة الرّواية ونظريتها" و"شـعريّة الإبداع اللّفظي". وهذه المعاني هي:

المعنى العامّ: يؤكّد على التّرابط الوثيق بين الكون وتمثّلاته وبين الزّمن والمكان، حيث "يعني الزّمكان كلّ كون بشـريّ محدّد جوهريًا بحقبة ومكان، وكذلك كلّ رؤية، كلّ تصوّر متجانس لكون ما، كلّ مشهد للعالم يدمج فهماً للحقبة وآخر للوجود"[2].

المعنـى الخـاصّ: ينتقـل بالمفهوم مـن رحابة الواقع إلـى حيّز الإبداع، حيث يمثّل "الزّمكان الصّفة المحدّدة للجنس، من وجهة نظر تعامله مع الزّمن أولاً، والفضـاء ثانيًـا"[3]. إنّ هـذا التّعريـف يمنح الزّمن الأسـبقية والأهميّة في تشكّل جنس ما؛ إذ إنّ " الزّمن هو الّذي يحرّك الفضاء ويعرضه، وفي القصّة، هـو الّـذي يحـرّك الوصف فضلا عن السّـرد "[4]. ومن ثمّ، يمتـاز الزّمكان عن الحيّـز، كمـا فهمه مرتاض، بكون الزّمان (المدّة أو الدّيمومة)، أو الزّمن (زمن الإبـداع، وزمـن القصّة، وزمن الخطاب) فيه يبعث الحياة في المكان الحقيقي أو المتخيّـل، بينمـا يتكامل الزّمن والمكان داخل الحيّز بدون أن يؤثّر أحدهما في الآخر.

---

(1) زهير شـليبه: "ميخائيل باختين ودراسـات أخرى عن الرّواية"، دار حوران للطّباعة والنّشـر والتّوزيع، دمشق، ط.1، 2001، ص 14.

(2) Henri Mitterand, op.cit, p 185.

(3) Ibid, p 186.

(4) Ibid, p 182.

المعنـى الرّئيـس: وفيه: "يصبح الزّمكان المبـدأ المكوّن والمنظّم لجملة من الأعمال في جنس معطى "[1].

المعنـى الثّانـوي: يختصّ بالنّـص الرّوائـي المفرد تحديـداً. ذلك الّذي "يقـدّم تنويعاً تركيبيـاً من الصّفات الزّمكانية للأجناس والأنواع. إنّ الزّمكانات تدخل في تقاطع لتحديد الصّيغة الزّمكانية للعمل "[2].

ومـن هـذا التّعريـف الأخيـر، يأتـي الاختـلاف فـي معالجـة الزّمكانين الكبيريـن؛ المدينة والقريـة، بين روائي وآخر، والاختـلاف في معالجتهما من لـدن روائـيّ واحد في نصوص متعدّدة، ناهيك عن الاختلاف القائم في تناول الزّمكانات الصّغيرة مثل الطّريق والشّارع والحارة والغرفة والشّرفة وغيرها في عـدد مـن النّصوص لروائيّيـن عديدين أو روائيّ واحد؛ فبلـزاك يؤثر زمكانات صـالات الاسـتقبال والشّـوارع والمـدن والأريـاف. ويهتـمّ دويستوفسـكي بالزّمكانيـن الدّينـي والكرنفالـي ومـا يضمّانه من زمكانات العتبات والسّـلالم والغرف والدّهاليز والشّـوارع والسّـاحات. ويفضّل تولستوي زمكانات قصور النّبـلاء وحدائقهم الغنّاء[3]. و يعتنـي محفوظ، في رواياته الاجتماعيّة، بزمكان المدينـة ومـا يتضمّنـه من زمكانـات المنازل والشّـوارع والأحياء والسّـاحات والميادين والدّكاكين والمتاجـر والمقاهي والحانات والمقابر والمدارس كما تعكسـه روايـة " زقاق المدق "[4]. يضاف إلـى تلك الزّمكانات كلّها، زمكانات السّجن والخلاء والفيلات في رواياته الفلسفية[5]. ولا ننسى ولع هلسا بزمكان

---

(1) Ibid, p 186.

(2) Ibid, p 187.

(3) ينظر: زهير شليبه، المرجع السّابق، ص 17.

(4) -ينظر:عبـد الملـك مرتـاض: "تحليل الخطاب السّـردي؛ معالجة تفكيكية سـيميائية مركّبة لرواية (زقاق المدق)"، ص246.

(5) ينظـر: مصطفـى التّواتـي: "دراسـة في روايات نجيب محفـوظ الذّهنية؛ (اللّص والكلاب)، (الطريق)، (الشـحّاذ)"، الدار التونسـية للنشـر، تونس، المؤسسـة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ط، 1986، ص 85.

القرية، وضيقه بزمكان المدينة؛ فهو كاره "لضجيجها، وفوضويتها، وازدحامها، وجوّها الخانق. ومن هنا، فإنّ المدينة في روايات هلسا تعتبر مكانًا من أمكنة اللّعنات الشّيطانية "[1].

ولا تشي تسميّة الزّمكان باسم المكان إلاّ بأهميّته بالنّسبة للزّمن؛ فبقدر ما يحتاج المكان إلى ما يدفع عنه السّكون والرّتابة، يحتاج الزّمن إلى موضع يصبّ فيه، ذلك أنّ ""القدرة الإنتاجية-الإبداعية " للزّمن لا تقاس إلاّ بتحولات الأمكنة، أو بالهجرات من مكان إلى آخر "[2].

وتصطبغ معايشة الزّمكان بصبغة عاطفية لا تحصل إلاّ بتقاطع الزّمكانات الّذي تحدّث عنه ميتران. إنّه الإيقاع الّذي يستخدم " الزّمان والمكان بشكل منتظم ودقيق في تجسيد البنية الرّوائية من جهة، وفي طرح المضمون الرّوائي من جهة أخرى، بحيث تصبح الأزمنة والأمكنة في هذا السّياق هي المحور الرّئيس للحدث في الرّواية ولعالم الرّواية كلّها. كما تصبح إيقاعات هذه الأزمنة والأمكنة المنتظمة المترابطة هي التّشكيل الخفيّ الحقيقي لإبداع الرّواية ومجالها الفنّي والموضوعيّ. وبتحرّك البطل عبر أمكنة وأزمنة جديدة تتشكّل مشاعره الجديدة بحسب هذه التّغيّرات الّتي تتحرّك بإيقاع متوازٍ منسجم ما بين العالمين الخارجي المرئي والدّاخلي (في أعماق البطل) "[3].

ويمتدّ الصّراع، الخفيّ أو الظّاهر، بين أنماط رؤية العالم، في الرّواية عبر زمن حدثي تتراوح خيوطه بين الجلاء والغموض، وينتظم تقاطيعه الأمل واليأس، ويتغذّى من أرض تحمل في رحمها الخير والشّرّ، وتتقاسمها الألفة والوحشة، ذلك أنّ مسعودة تتردّد على زمنين أساسين يشكّلان ركيزة تقوم عليها الأحداث، وهما الماضي والحاضر اللّذان يميطان النّقاب عن تحوّل

---

(1) شاكر النابلسي، المرجع السّابق، ص 30.

(2) Henri Mitterand, op.cit, p 183.

(3) أحمد الزّعبي: "في الإيقاع الرّوائي؛ نحو منهج جديد في دراسة البنية الرّوائية"، دار المناهل للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط.1، 1995، ص 18.

الوعـي أو ثباتـه، تواتـره أو ديمومته؛ فقد يصبح انتهازي الأمـس ثوريّ اليوم، وقد يبقى المتطرّف كذلك على مرّ الزّمن، وقد يتململ المحافظ بين الفضيلة والرّذيلة وبين الحكمة والسّفه. وبغضّ النّظر عن الأمكنة الصّغيرة نظير البيت والسّـجن والمحجر والمقهى والزّاوية والمدرسـة والمحطّة[1]، تتردّد مسـعودة على مكانين رئيسين، هما القرية والمدينة بما تزخران به من قيم عرفية ودينية وثقافية، وبما تتلبّسـان به من ظروف يسـيرة وعسيرة تسـاهم، بشكل أو بآخر، فـي تأليـف منظومة من التّصوّرات حول العالـم؛ منظومة قد تتغيّر بتغيّر المكان وقد تبقى هي نفسها رغم هذا المكان أو ذاك.

وتجـب الإيماءة إلـى أنّ الإيقاع الّذي ينهض علـى الانتقال بين زمكان ماضي القرية والمدينة وزمكان حاضر المدينة لا يحدث إلاّ في ذهن مسعودة الّتـي تبـوح بأسـرارها وذنوبهـا للكاتب – الـرّاوي الّذي يجمع بين المشـاركة في الأحداث حين يقيّد شـهاداتها واعترافاتها بطلب منها (شـخصيّة الكاتب)، والشّهادة على الأحداث حين لا يكتفي بتدوين ما التمس منه، بل يضيف إلى ذلـك مـا خبره من قصص حكتها له الشّـخصيات الأخـرى ومعلومات تناهت إليه، ترتبط، من قريب أو من بعيد، بقصّة مسعودة (راوي عليم).

ويرصد النصّ الأحداث الّتي عاشـتها مسـعودة، وخبرها الكاتب، بداية من عشـرينيات القرن العشـرين[2] إلى غاية أحداث جوان سـنة ألف وتسعمائة وواحد وتسـعين، وما تخلّل هذه الفترة من وقائع تاريخية واجتماعيّة سمحت بظهور أنماط متعدّدة من رؤية العالم أرهصت بظهور رؤية مأسـاوية أفصحت عنها مسعودة.

إنّ هذه الفترة الطّويلة من الوجود الاجتماعي قد جسّدتها مسعودة على صعيـد الوجود النّصي؛ فمثّلت، بذلك، الجزائر بماضيها الحافل بالانتصارات

---

(1) ينظر:شريبط أحمد شريبط:"بنية الفضاء في رواية (غدا يوم جديد)"، في"الثقافة"، العدد 115، 1997، ص 172.

(2) ينظر: "غدا يوم جديد"، ص 226.

والهزائـم، وحاضرهـا المتخم بالمؤامرات والمسـاومات، ومسـتقبلها الضّائع في غياهب الشّـوارع والأزقّة القذرة. وإذا كانت قصّة مسـعودة، شـفوية كانت أو مكتوبـة، لا تأتـي علـى ذكر المسـتقبل لطبيعتـه المُعْتِمَة، فإنّهـا تنهمك في وصف ماضي القرية والمدينة، وتشير إشارات عابرة إلى حاضر المدينة، لتبرّر سـوداوية المسـتقبل وضبابيته؛ فمسـعودة تريـد أن تحجّ إلى الماضي لتفشـي خباياها بوحي من أحداث أكتوبر سنة ألف وتسعمائة وثمانية وثمانين، وذلك في شكل اعترافات بـ " ذنوب " تمتدّ من عشرينيات القرن العشرين إلى تاريخ تلـك الأحـداث. ومسـعودة، في أثنـاء بوحهـا ذاك، تعرّي الحاضر في شـكل خواطـر تسـتفزّها الوقائع الممتـدّة من أحداث أكتوبر إلى أحداث جوان سـنة ألـف وتسـعمائة وواحد وتسـعين. ولكن، بقدر ما كانت أحـداث أكتوبر باعثًا على البوح والنّقد، كانت أحداث جوان باعثًا على التّكتّم والمداراة.

3-1- الماضي – القرية – المدينة:

يأخـذ الماضـي مسـاحة كبيرة من اهتمام مسـعودة بصفتـه الملاذ الآمن الّذي تلجأ إليه كلّما اسـتغلق عليها فهم الحاضر؛ فهي تخاطب الكاتب قائلة: "هـل كتبـت ذلـك الجزء من حياتـي الماضية؟ أودّ أن أبتعد عـن هذا الحاضر المضبّب إلى ذلك الماضي النّيّر، الوضّاء! "[1]. ويدفع إلى ذلك الهروب، حنين مسـعودة إلى معانقة أحلام الطّفولة وحماقات المراهقة وطموحات الشّـباب : "عندما كنت صغيرة كنت أحلم. لكنّي لم أكن أعرف ما الحلم؟ الشّباب حلم. والشّيخوخة ذكريات. هذا هو عمر الإنسان. كلّ يوم نستقبل يوماً جديداً. لكنّه قديـم. أتذّكـر الدّشـرة وأنا هنا في هذا القصـر، وفي هذا العمـر، كأنّها الحياة في صبحها الأوّل! في صغري كنت أستحمّ مع أترابي تحت شلاّلات الوادي أو في أحواضه، حيث تتشـابك الأشـجار، وتشكّل سـتاراً كثيفًا. أحيانا يفاجئنا الشـبّان ونحـن عاريات، فنغطس فـي الماء. كم كنّا نتلذّذ بشرشـرة الماء تنزل

(1) المصدر نفسه، ص 181.

علينا من علوّ كالمطر الغزير! "[1].

وليس الماضي زمناً ذاتياً فحسب، بل إنّه، كذلك، زمن اجتماعي يعبّر عن إرادة النّاس في البناء والنّماء على أساس فهم فطريّ للحياة وإدراك تقليديّ للدّين الّذي يمثّل "النّبع والنّعمة والكمال والملاذ "[2]، حتّى إنّ الصّلاة الّتي هي أحد أركانه وأهمّها كانت "عزيزة، تصلّى في أجمل مكان. أي أطهر مكان! "[3].

ويصبّ الزّمنان الذّاتي والاجتماعي في قرية " الجبل الأحمر " الّتي تعدّ، شأنها شأن القرى الجزائرية كلّها، فضاء بريئا براءة مسعودة؛ ففيه تنسج العلاقات الاجتماعية البسيطة والخالية من الانتهازيّة والرّياء، كما تنسج الأساطير والأباطيل. والقرية، في الوقت عينه، مرتع للتّخلّف الفكريّ رغم ما وصلها من وسائل التّحديث: "الّذين زاروا القرى قالوا إنّها لم تتغيّر. قالوا فيها كهرباء وطرق معبّدة، فيها حتّى التّليفزيون. لكنّ النّاس يشهدون البرامج الّتي تعرض عليهم برؤوس تنتمي إلى قرون أخرى! "[4].

كما يصبّ الزّمنان الذّاتي والاجتماعي في مدينة الجزائر الشّامخة شموخ الموقع الّذي توجد فيه، الصّامدة في وجه الغزاة صمود صخرها في وجه البحر. يقول الكاتب – الرّاوي: "إنّ مدينة الجزائر نفسها هي هدية من البحر! عروقها تتغذّى من البحر. تاريخها يحكي قصة البحر! لولا البحر لما وجدت، ولما كان لها ذكر في الحاضر والغابر. لولا زرقة البحر لما كان وجهها بذلك البياض المشعّ الغريب. وبأضوائها تلك، السّاحرة، الّتي فتنت الرسّامين

(1) المصدر نفسه، ص 38.

(2) عبد الصّمد زايد: "مفهوم الزّمن ودلالاته في الرّواية العربيّة المعاصرة"، الدار العربية للكتاب، تونس، د.ط، 1988، ص 154.

(3) " غدا يوم جديد"، ص 180.

(4) المصدر نفسه، ص 19.

والمصوّرين! "[1]. وهو ما جعل هذه المدينة حلماً يراود نفس مسعودة: "مدينة الجزائر البيضاء، ذات الخبز الأبيض، واللّحاف الأبيض، واللّيل الأبيض"[2].

ولا يمثّل ماضي القرية والمدينة قيم الجمال والبراءة والعفويّة فقط، بل إنّ بعض أحداثه توحي بالزّيف والقرف والخيانة؛ فهو الزّمن الّذي شهد أطماع عزّوز، وتزمّت الشّيخ المدرّس بالزّاوية، وأحداث التّاسع عشر من جوان سنة ألف وتسعمائة وخمسة وستّين الّتي " لا تهمّ إلاّ قلّة من ذوي القصور الجديدة! "[3].

3-2- الحاضر – المدينة:

إذا كان استحضار مسعودة لماضيها في القرية والمدينة يبعث في نفسها الحبور والحزن معًا، فإنّ معايشتها للحاضر لا تشعرها إلاّ بالتّعاسة والألم والشّقاء، في مدينة انكشفت حقيقتها واضطرّتها إلى مغادرتها لتحيا في ماضي القرية. تقول مسعودة للكاتب: "إذا سألك [رجل المحطّة] عنّي قل له: إنّها مازالت تعيش حياة القرية. لم يتغيّر شيء. المدينة الّتي حلمت بها لم تكن سوى زيف! ما اخترعه أهلها لم يسعدهم، إنّما زاد في شقائهم. وضعوا الأغلال في أعناقهم وسموها قوانين. قتلوا الأطفال قبل أن يولدوا باسم التّوازن السّكاني. قتلوا الأطفال بعدما ولدوا باسم الأمن! بنوا المساجد وزخرفوها باسم الدّين والنّاس ينامون بالعراء... المدينة ليست حلماً، إنّها كابوس. أضواؤها كلّها اصطناعية، زائفة. كلّ ما فيها مجنّد لاغتيال الأحلام. الفكر فيها يبحث عن أدهان لتزويق الضّحالة. المستقبل فيها هو الغداء والعشاء والأفلام الأمريكيّة! قل له: إنّني لست في المدينة. من يريد أن يعرفني لن يجدني فيها. إنّني هناك، في الجبل الأحمر، حيث الأشعّة تتجدّد، والرّوح تزداد ارتفاعاً عن ملذّات

(1) المصدر نفسه، ص 28.

(2) المصدر نفسه، ص 26.

(3) المصدر نفسه، ص 305.

تثقل ولا تريح. تشدّ إلى الأرض أكثر ممّا تحرّر. لا، إنّني لست هنا. لا يسأل السّائل عنّي هنا. لم أجد ما يشدّني هنا. لذلك أنا أحيا في الماضي "[1].

ويرتـدي حاضـر المدينـة رداء الزّيـف والرّيـاء، ويعبـق برائحـة الفشـل والإخفاق، وتشكّل الخيانة أهّم سمة فيه. وتتعدّد أوجه الخيانة بتعدّد أسبابها؛ فهنـاك خيانـة وطنيّة، وأخرى سياسـية، وثالثة قوميّـة: "إنّ حزني عظيم! أكتوبر أنطقني وحرب الخليج حرمتني من الحجّ، وحالة الحصار و" الحوار " أكملت الباقي! "[2].

إنّ أحـداث أكتوبـر تدلّل على أنّ الجرح غائر والهوّة عميقة بين أهداف الثّورة وإنجازاتها المحقّقة؛ فلم يسـتفد من هذه الثّورة إلاّ قلّة من ذوي النّفوذ والمصالح، بينما يعيش الشّـعب البؤس والحرمان، وكأنّ الحاضر " لا جذور ولا عمـاد له في الماضي. ولا شـبه له بـه. إنّما هو وقت لقيط. صنعته الخيانة وأعـداء الثّـورة "[3]. وممّا زاد في عدميّة الحاضر وغربته تشـيّؤه؛ فالوقت فيه " تعمِّره الأشـياء والمقتنيات. وهو لا يمتلك زمنه بقدر ما تمتلك الأشـياء زمنه، وتمتلكه هو نفسـه "[4]. ولا يكتفي ممثّلو هذا الزّمن الرّديء باكتسـاب المغانم واقتنـاء الثّـروات، بـل إنّهـم يحيكـون المؤامرات ليعـودوا إلى الحكـم بعدما أخرجوا منه.

وقـد أفضـت التّعدديّـة الحزبيـة إلى ظهـور وعي ديني متطـرّف يرى أنّ النّص هو أصل نشـأة الواقع؛ فارتفعت أصوات تطالب بتطبيق " إسـلام يشـبه ديموقراطيـة فرانكـو وبينوشـي! "[5]، وكثـرت " الصّلـوات السّياسـية " منـذرة بمستقبل يلفّه الغموض والحذر.

---

(1) المصدر نفسه، ص 206.

(2) المصدر نفسه، ص 274.

(3) عبد الصّمد زايد، المرجع السّابق، ص 150.

(4) المرجع نفسه، ص 163.

(5) " غدا يوم جديد"، ص 306.

وتتلخّص الخيانة القومية في وقوف العرب ضدّ العراق وتسليمهم بفكرة الأرض مقابل السّلام؛ فتتساءل مسعودة: "نحن نعطي السّلام! هل نحن في حرب؟ مع من؟ بكلّ هذه السّرعة ننسى!؟ حرب الخليج لم تمض عليها شهور، بل ما تزال مستمرّة! هل عندنا نحن سلام نعطيه للغير، ولو في مقابل الأرض؟! "[1].

4 - أشكال الرّؤية المأساوية:

لقد تبأّرت أنماط رؤية العالم المتعارضة والممتدّة عبر سبعة عقود ونيف من الزّمن (من العشرينيات إلى بداية التّسعينيات من القرن العشرين) حول شخصية رئيسة أسندت إليها أقوال وأفعال ونسبت لها صلات وأدوار تشي بأنّها شخصية تمثّل الرّؤى كلّها والأيديولوجيات جميعها. إنّها مسعودة الّتي تسكن الزّمن وتلتحف المكان، بل إنّها الزّمن نفسه، والمكان ذاته. مسعودة الّتي أبت إلاّ أن تقاسم الشّخصيات الأخرى آراءها ونوازعها وطموحاتها بتواضع وكبرياء.

وتؤدّي مسعودة أدواراً موضوعاتية متمايزة، جعلت حياتها الطّويلة تتلوّن بألوان شتّى من الوعي؛ فهي تجسّد جانبا من الفكر الثّوري بصفتها ابنة المخفي؛ الرّجل الثّائر، وأمّ الشّهيد الّذي كان ثمرة زواجها بقدّور المتجلّد. وهي طرف في تشكّل الوعي الانتهازي باعتبارها ربيبة عزّوز الجشع وأمًّا للوصوليين الجدد الّذين أوجدتهم الثّورة: "أبنائي كلّهم شاركوا في الثّورة. إذا رأيتهم الآن لا تصدّق أنّهم كانوا ثواراً! الوزير، لا أحدّثك عنه، أنت تعرفه "[2]. وهي تفيض إخلاصًا وكرمًا وأنفة...، ذلك أنّها من وسط يتمسّك بالعادات والدّين، مثلها في ذلك مثل الحاج أحمد. كما تشارك الحبيب اعتداله في رؤية العالم، وهي الّتي التقت عيناها بعينيه عندما أوصلها والده إلى البيت؛ فاحتفظ

(1) المصدر نفسه، ص 252.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

كلاهمـا بصـورة الآخر دون أن يسـتديم اللّقاء بينهما: "أبداً، لـن نتلاقى، أبداً. حظّـي اسـمه قدّور! "[1]. وهي تقاسـم شـباب القرية والمدينة الحـبّ الّذي لا يتجـاوز حـدود الأدب واللياقة: "أنا لم أحب أحداً بفرجي أبداً! أحببت محمّدًا بـن سـعدون، ولـم تقع بيننا أيّة علاقـة. أحببت الحبيب بـن الحاج أحمد ولم ينتقـل حبّـي من قلبي إلـى مكان آخر. أحببت بعض الشّـبان فـي المدينة، من رفاق ابني الشّـهيد، الّذين كانوا يأتون معه أحياناً لقضاء اللّيل عندنا، ولم يتعدّ حبّي لهم ذلك الشّوق الدّاخلي الّذي يحسّه المحبّ! "[2].

وإذا حـدث أن تعدّى حبّ مسـعودة قلبهـا إلى غيره، فذلك إمّا لظروف عارضة، وإمّا لغرارتها وقلّة حيلتها: "ذنوبي – وهي كبيرة – كانت عن سذاجة وكرم. كنت لا أستطيع أن أردّ أحدًا رغب في شيء أملكه. وكنت جميلة. من يعـرف أنّـي كنـت جميلة؟ كانت العيـون الحالمة، تلك الّتـي تحيا في الحيف والحرمـان تلتصـق بعينـي أو بصدري أو بأردافي ولا تـكاد تتحوّل! كنت أرى نظرات يكويها الشّـوق إلى الوصول إليّ. وكنت قريبة، سـهلة التّناول. المدينة لا يعرف النّاس فيها بعضهم بعضا. تفعل ما تشاء ولا يسأل عنك أحد. ليست كالقريـة... وكنـت كريمـة وصغيرة. كان الشّـباب يملأ عروقي. مـا يرغب فيه المحرومون كنت أملكه..."[3].

ولكـنّ ذنـوب مسـعودة، رغم كبرهـا وكثرتها، لا تضاهـي الذّنوب الّتي ارتكبهـا أبناؤهـا الّذيـن " ليس لهـم آبـاء "؛ أولئك الّذيـن خانوا مبـادئ ثورة التّحريـر؛ فاسـتأثروا بالحكـم دون الجماهيـر، وكوّنوا ديكتاتوريـة البرجوازية الّتـي طالمـا حذّر منها الحـزب الواحد في مواثيقه[4]. إنّهـا البرجوازيّة الإدارية

(1) المصدر نفسه، ص 186.

(2) المصدر نفسه، ص 174.

(3) المصدر نفسه، ص ص 17، 18.

(4) لقد حرص حزب جبهة التّحرير الوطني، في مواثيقه، على ضرورة الحيلولة دون تفرّد فئة معينة بالحكم خشية تشكّل ديكتاتورية البرجوازية. ينظر: عبد الله شريط، المرجع السّابق، ص 277.

والتّجارية والعسكرية الّتي شيّأت ما لا يشيّئ وباعت ما لا يباع ولا يشترى. تقول مسعودة للكاتب: "قالوا: إنّ الاعتراف بالذّنب تكفير له. أعرف أنّ ذنوبي كبيرة وكثيرة، لكن عندما أرى ما عمل النّاس ويعملون أجد ذنوبي صغيرة، لا أهميّة لها. منذ سكنت هذا القصر وأنا أرى كلّ يوم وأسمع ما لا يصدّقه عقل. كلّ شيء يباع ويشترى: الأملاك، الوظائف، الضّمائر، الحريّات، شهادات الجهاد والنّضال... كلّ شيء، حتّى البشر! رأيت النّاس يبيعون... أستغفر الله، ماذا أقول! لا تؤاخذني "[1].

وممّا ضاعف من مأساة مسعودة ما جلبته الأصوليّة من سواد عمّ الشّوارع وغمر القلوب والوجوه، حتّى أصبحت الجزائر " البيضاء " سواداً يبعث على الغثيان. وتقرن مسعودة بين حزنها على هذا السّواد الّذي اكتسح وطنها وحزنها على ما يتعرّض له العالم العربي والإسلامي من ملمّات؛ فتقول: "إنّني حزينة! لا على شبابي، لأنّي لم أعرفه. شبابي لم يكن لي. كان للرّجال الّذين اغتصبوني وضحكوا على "كرمي " السّاذج البريء. إنّني حزينة على مكّة وحجاجها، على بغداد وسكّانها، على الجزائر وشوارعها. حزينة من هذا " الإسلام " الدّموي الّذي يريد إزالة الحياة من الوجود ليحيا النّاس مباشرة في الآخرة كمجرمين! "[2].

ويمتدّ حزن مسعودة ليطال البشرية قاطبة؛ فتتمنّى لو يكفّ النّاس عن تقديس بعض الكلمات حتّى ينعموا بالسّعادة: "أؤكّد لك، أنا أمّ المناضلين الأحرار، والفاسقين الأطهار، لو حذفت من لغات البشر بعض الكلمات – الألغام، لعاشت البشريّة في نعيم! تتساءل، مثل ماذا؟ أقول لك: الله، الوطن، النّظام، الأمن، الجنّة، الجحيم، الشّرف، المسؤولية، الوحدات الّتي ذكرتها لك سابقاً... لو تنقّى اللّغات، الأمخاخ، المجتمعات، من تلك الكلمات لعاش

(1) " غدا يوم جديد"، ص 73.

(2) المصدر نفسه، ص 306.

النّاس، جميع النّاس، في سعادة! "[1].

وينطوي شعور مسعودة بالمأساة على موقف من المجتمع والوجود لم تتخذه الشّخصية المأساوية إلاّ بعدما حكّمت عقلها وأعملت ذهنها في ما يجري حولها من أحداث تثير الألم والإحباط والشقاء والنّفور؛ فقد عاشت ماضيها بقلبها، ولم توظّف فكرها إلاّ حين أزمعت على الفرار إلى الماضي والحجّ إلى مكّة. إنّها، ببساطة، لا تروم مهادنة الحاضر ولا التّوافق معه، ذلك أنّ " القيمة الأصيلة مرادفة للكليّة وبالعكس كلّ محاولة للتّسوية تطابق السّقوط الكبير "[2]. ومن ثمّ، تطمح مسعودة إلى الانتقال من الوعي الواقع المتشيّء والدّموي إلى أقصى حدود وعيها الممكن، ألا وهو الرّؤية المأساوية الّتي تموضعها في الأبديّة.

إنّ الرّؤية المأساوية الّتي استثمرها ابن هدوقة في رواية " غدا يوم جديد" لا تستمدّ مبادئها من تعاليم رجل دين ولا تؤمن بها فئة خاصّة من النّاس، بل إنّها نابعة من معايشة المجتمع، بطبقاته وشرائحه وفئاته كلّها، لأزمات عاشتها الجزائر، بدأت بأحداث أكتوبر الّتي منحت قدراً من الحريّة في الرّأي والنّقد، وتفاقمت بعد أحداث جوان الّتي بدأت تدخل البلاد في متاهة من العنف والإرهاب، التزم معها ابن هدوقة بالصّمت، إبداعيًا، حتّى وافته المنيّة سنة ألف وتسعمائة وستة وتسعين. وإذا كان ابن هدّوقة قد تنبّأ بما ستؤول إليه البلاد من صراع بين الوصولية والأصولية على السّلطة، فإنّ روائيين آخرين قد شرّحوا هذا الصّراع الدّموي دون رهبة أو تردّد، مثل أحلام مستغانمي في ثلاثيتها " ذاكرة الجسد، فوضى الحواس، عابر سرير"، وبشير مفتي في ثلاثيته " المراسيم والجنائز، أرخبيل الذّباب، شاهد العتمة".

ويبقى القاسم المشترك بين موقف ابن هدوقة وموقف جانسينوس هو العناصر الثلاثة الّتي تركن إليها الرّؤية المأساوية، مع بعض الخصوصية الّتي

---

(1) المصدر نفسه، ص ص 304، 305.

(2) Lucien Goldmann : " Le Dieu caché ", p 67.

تدمـغ رؤيـة ابـن هدوقة، تلك الّتـي تتعلّق بالإيمان المطلـق بحضور الله، كما عبّرت عنه مسعودة ثمّ الكاتب – الرّاوي الّذي تماهت أيديولوجيته، تمامًا، مع أيديولوجيّتها، بشـكل يدفعنا إلى القول بأنّ شـخصية الكاتب- الرّاوي ليسـت سوى شخص ابن هدوقة نفسه.

وتأخـذ الرّؤيـة المأسـاوية، عند مسـعودة، ثلاثة أشـكال تحـدّد علاقتها بنفسها وبالعالم وبالله. وهذه الأشكال هي:

4-1- **الخوف من المسـتقبل**: إذا كانت مسـعودة قـد ألفت في الماضي ملاذاً من الحاضر الّذي تعايشـه دون أن تسـاكِنه، لأنّه ليس زمنها الّذي يلطّف من مشاعرها ويحتضن خواطرها ويلبّي طموحاتها، فإنّ حزنها يتجاوز الحاضر البائـس إلـى المسـتقبل الّـذي تحجبه الخيانـات والمسـاومات والإضرابات والاعتصامـات: "إنّ الأحداث المسـتجدّة عندنا وعنـد غيرنا تريني الغد رهيبًا، ولو أنّني لست من أهل الغد!"[1].

4-2- **رفض العالم**: إنّ مسـعودة، بإصرارها على الحجّ إلى الماضي ثمّ إلى مكّة وتطليقها للدّنيا رغم حياة الرّغد والفضل الّتي تحياها في القصر، إنّما تعبّر عن رفض صارخ للعالم الّذي " يتقدّم للوعي كضرورة الاختيار بين عدّة إمكانات متضادة، تستبعد الواحدة الأخرى. ومع ذلك، لا واحدة منها صالحة وكافيـة. إنّ رفـض العالم من داخله، هو رفض الاختيار والرّضى بأيٍّ من هذه الإمكانات أو الأبعاد "[2].

4-3- **اللّجوء إلى الله**: ويعكس إصرار مسعودة على " غسل عظامها بماء زمزم " تشبّثها بالأمل في خضّم المأساة والعذاب، حيث إنّ " الإنسان المأساويّ لا يتخلّى أبداً عن الأمل، لكنّ هذا الأمل لا يوظّفه في العالم. من أجل ذلك، أيّ حقيقـة تتعلّق سـواء ببنية العالـم، أو بوجوده الكونـي الدّاخلي الخاصّ لا

---

(1) " غدا يوم جديد"، ص 180.

(2) Lucien Goldmann : " Le Dieu caché ", p 66.

ترعبـه "[1]. ويتجدّد أمل مسـعودة كلّمـا عزمت على نبذ المجتمع والعالم؛ فلا يحـول بينهـا وبيـن العالم الآخـر لا مخاوفها من الاختناق فـي غار منى لكثرة الحجـاج ولا حـرب الخليـج الّتي حرمتها من الحجّ. تقول مسـعودة:"يبدو أنّ عمـري مـا زال أمامـي! لم أحجّ في هذه السّـنة، لكنّي متيَقنة أنّني سـأحج في المقبل من السّنين. لا بدّ أن أغسل هذه العظام بماء زمزم. لا بدّ!"[2].

(1) Ibid, p 66.

(2) " غدا يوم جديد"، ص 304.

خـــاتـــمـــة

لقـد تدثّـر الوعي التّاريخـي لدى ابن هدوقة بحلّة اشـتراكية، وتراوحت أيديولوجيته بين النّظرة الموضوعية والنّزعة السّياسية. وجاءت رواياته لتجسّد عمـق التحوّلات في المجتمع، وتبرز أهواءه وقناعاته، وتفصح عن حساسـيّته تجاه بعض القضايا والمشكلات، وتكمّل، أخيراً، نشاطه النّضالي الّذي مارسه في منابر الحزب ومجالس السّياسة. ومن مظاهر ذلك كلّه ما يأتي:

1 - يقف ابن هدوقة في رواية " ريح الجنوب " موقف المنتقد للإقطاعية والاشتراكية معاً؛ فهو، من جهة، يرى أنّ الثّورة الزّراعية ضرورة ملحّة لاقتلاع رواسـب الإقطـاع الّتي تعيق تقدّم المجتمع وتطـوّره. ومن جهة أخرى، يعيب علـى السّـلطة إهمالها للثّـورة الثّقافية الّتي تبتغي تحرير الإنسـان من الغيبيات والأوهام، وتوعيّة العامل بمبادئ الفكر الاشـتراكي، وعتق المرأة من العادات والأعراف البالية، لينهضوا جميعًا بالتّغيير والتّحديث.

ويستعمل الكاتب، من أجل بيان موقفه هذا، التّنوّع الأيديولوجي القائم في المجتمع، وهو تنوّع تدفعه حركة التّاريخ نحو التّصادم والتّنافس بغية التّسلّط أو البقـاء أو إثبـات الوجـود على الأقلّ. وقد تبدّى ذلـك، خاصّة، في الصّراع بين الأيديولوجيا الإقطاعية المتدهورة والأيديولوجيا الاشـتراكيّة الطّامحة إلى اجتثاثهـا ومـن ثمّ اسـتخلافها، حيث عمـل ابن القاضي علـى حماية مصالحه من الفقدان بشـتى الوسـائل المتاحة رغم استشـعاره بدنوّ نهاية عهده. وتفاءل مالك خيرًا بالإصلاح الزّراعي رغم إحساسـه بإشـكاليته الّتي راكمتها الأحزان والأحلام على حدّ سـواء، ذلك أنّه آثر النكوص إلى الماضي والتّفلسـف على النّهوض بوظيفته، كمجسّـد للأيديولوجيا الاشـتراكية الصّاعدة وممثّل للسّلطة السّياسـة الفتيـة، الّتي تفـرض عليه احتضان تهوّر نفيسـة وغضب رابح اللّذين يعدّان محور الثّورة الاشتراكية، وتوجيه فكر الطّاهر نحو الممارسة لا الرّكون إلـى التّمني، واسـتيعاب الشّـيخ الّذي اسـتغرقه التّراث، وإحـلال العلم محلّ الغيب في الأذهان، والإفادة من حماس داعية التّقنية وكفاءته؛ فالأيديولوجيات الّتـي يمثّلهـا هؤلاء تلتقي مع الرؤية الاشـتراكية في رغبتها التّخلّص من قبضة

الوعي القائم المهترئ الّذي صنعته الإقطاعية على الأقلّ.

2 – وإذا كان ابـن هدّوقـة، فـي النّـص الأوّل انتقاديًـا يصبـو إلـى إلغاء الإقطاع وتصحيح عثرات الثّورة، واشتراكيًا يصرّ على أن يتحلّى الفرد بالوعي قبل مباشرة العمل، فإنّه في رواية " نهاية الأمس" يقدّم صورة ملحمية لشخصيّة فذّة تجمع بين الفكر والفعل. إنّه النّموذج الاشتراكي الّذي يطمح الكاتب إلى وجـوده في مجتمع تتقاسـمه رغبتان؛ رغبة في تطهير العقليّات والممارسـات من الحتمية والجهل والانتهازية، ورغبة في استمرار وضع يُستخدم فيه الدّين والوطنيّة لمداراة السّلوك الإقطاعي.

وقد تناغمت رغبة الثّوري (بوغرارة) وداعية التّقنية (المهندس) والسّلطة السّياسية (رئيس البلدية والأكاديمية) والنّاس عامّة (صاحب المقهى) مع رغبة نموذج الكاتب في إصلاح المجتمع من منظور الرّؤية الاشتراكية؛ فقد استطاع البشير تحريك ما سكن بداخل هؤلاء جميعًا من أحلام وأمنيات، كما استطاع تحريك ما سـكن بداخل ابن الصّخري والشّـيخ من هواجس ومخاوف. لكنّ البشـير، مع ذلك، لا يملك أن يمنع تغلغل الإقطاعيّة داخل السّـلطة ذاتها عبر أدواتها الّتي تؤمّن مصالحها وتحفظ فكرها، ولا احتواء الشّـيخ الّذي يمارس الوصاية على الدّين ويحتمي به من الأفكار الغريبة والحداثة الدّخيلة.

3 – ويأبى ابن هدّوقة، في رواية " بان الصّبح"، إلاّ أن يشـرّح التّحالف بين الإقطاع والدّين اللّذين لا يمثّلهما وعيان اجتماعيان متمايزان يشتركان في هدف واحد، إنّما يحلاّن داخل وعي واحد هو الوعي المحافظ الّذي يستخدم الإقطـاع الفكـري؛ أي التّعصّـب للـرّأي والرّؤية، من خلال الشّـطط في الدّين المقترن بالتّقاليد، والّذي يمنع، بمعيّة البرجوازية الرّأسـمالية، اسـتتباب النّظام الاشـتراكي، عبر تكريس البيروقراطية وحبّ الاسـتغلال وروح الاستهلاك في المجتمع، بحيث لا يستطيع لا الثّوري ولا داعية التّقنية ولا سواهما إزاء هذه الظّاهرات شيئًا.

وإذا كان النّمـوذج الاشـتراكي قـد تنبّـه إلى خطر تلـك الظّاهرات على

الفكـر والوجـدان والسّـلوك، وفـرّ إلى القرية ينشـد مجتمعًا جديـداً يخلو من مظاهر التّشـيّؤ، فإنّ هذا النّموذج سـيتيه في غياهب شـوارع المدينة وأحيائها، وسـيضيع صوته الدّاعي إلى اكتسـاب العلم وإذاعة الثّقافة الاشـتراكية وسـط أصـوات تجهر بالمنكر والبغي اللّذين ترعاهما الإقطاعية الثّقافية والرّأسـمالية العقلانيـة، حيـث يمضـي المثقّـف الاشـتراكي " المتحـزّب"، ذلك الّـذي يُثير امتعـاض الشّـيخ عـلاّوة، وقته في مناقشـة الميثـاق الوطني، ويكتفـي المثقّف الاشتراكي "المتطوّع" مثل رضا بالدّعوة لمجتمع يسوده العلم، بينما المدينة " هناك " تستغيث من الحيف والجهل وعبادة المال.

4 - ويبدو أنّ المثقّف الاشتراكي الّذي نبذ مدينة " بان الصّبح " ونبذته سـتلفظه قريـة "الجازيـة والدّراويش " إن هـو لم يوفّق بين الغيـب والعلم، أو اضطـرب بينهما، أو غلّب أحدهما على الآخر بشـيء مـن التّعصّب والتّعنّت، حيث يحاول ابن هدوقة أن يطرح أيديولوجية متصالحة مع نفسها؛ أيديولوجيا لا تبـثّ وعيـا زائفا فـي صفوف القاعـدة الاجتماعية، بل تتفاعـل مع همومها ورغباتهـا، باحتـرام ثقافـة تلـك القاعـدة المنسـية في القـرى و"المداشـر"، و الانتهاء عن إنكار أو اسـتنكار عاداتها و معتقداتها وطقوسـها، وعدم إجبارها علـى الارتمـاء في حضـن المدينة؛ فإذا كانـت الظروف تسـمح بالإقبال على الأيديولوجيـا الاشـتراكية لاسـتجابتها لتطلّـع القريـة إلـى التّحرّر مـن مظاهر التّخلّـف الّتـي أشـاعتها الإقطاعيـة دون طمـس شـخصيّتها فـي روايـة " نهاية الأمس"، فإنّ الظّروف الّتي أُبدع فيها نصّ " الجازية والدّراويش " قد شـهدت ظهور رؤية شيوعية آمن بها زمرة من المثقّفين من غير أن تجد لها صدى عند عامّة النّاس ولا رضى من السّلطة الّتي حرصت، في مواثيقها ودساتيرها، على احترام هويّة المجتمع العربية والإسلامية.

وبدورهـا، لم تلـق الرّؤية الإشـكالية تجاوبًا من القاعدة والسّـلطة معًا، ذلك أنّ وعيًا تعوزه الممارسـة ينزع عن صاحبه صفة الوسـيط الّذي يسـتأهل أن يضطلـع بدور المصالحة بين القريـة والمدينة اللّتين أرادتا للطّيب والنّقابي

السّـجن مسـتقرًّا إلـى حين، وللأحمـر اللّحد مثـوى، وآوتا إليهمـا عايد الّذي تمكّن من التّأليف بين الزّمن الأسطوري والزّمن السّياسي.

-5 وسـواء تميّز المثقف الاشـتراكي بالإيجابية أو الإشـكاليّة، فإنّه ظلّ محاصـرا بيـن الانتهازية و السّـلفية، يدأب على محاربة الأولـى لضلوعها في فسـاد المجتمع وكسـاده، ويجرّب احتـواء الثانية لأهميتها في بناء الإنسـان و تهذيبـه. وقـد نشـأت الانتهازية في رحـاب الإقطاع الّذي عكـف، درءاً لضياع مصالحه وتشتّت أيديولوجيته، على إظهار الولاء للسّلطة الثّورية (ابن القاضي)، واسـتعمال الدّين والتّقاليد وادّعاء الوطنية والتّنفّذ في المصالـح الحكومية عن طريـق أعوانه (ابن الصّخري، الشّـيخ علاّوة)، والتّزلّف للسّـلطة طلبًا للحظوة (الشّامبيط).

ولكن، ما آلم ابن هدوقة، بصفته مثقّفاً اشتراكيًا، وفاقم من مأساته هو أن تُشيّد القصور وتُكدّس الأموال باسم الثّورة، وأن يرنو الشّيخ إلى الحكم باسم الدّين؛ فيتّخذ التّرهيب والتّرويع وسيلة لذلك، وهو الّذي يمثّل الوفاء والطّيبة والغرارة. لقد صدقت نبوءة الكاتب حين أومأ إلى خطر الشّيخ قبل سبع عشرة سـنة مـن كتابة رواية " غدًا يوم جديد". ذلك الشّـيخ الّـذي كان مفتونا بالنقل، ومتواطئا مع الإقطاع، وحاضنًا للبيروقراطية، ومكبوتا جنسـيًا. كما تبخّر حلم المثقّف الاشتراكي في أن تسود ديكتاتورية البروليتاريا المجتمع والكون كلّه، ووقع ما خشيه من طغيان ديكتاتورية البرجوازية؛ فلم يقو، حينئذ، على تحمّل العالـم، إنّمـا رفضه ورفض ما يدور فيه من خـلاف بين الوصوليّة والأصوليّة، وقرّر الهجرة إلى الماضي وإلى الله.

ثبت المصطلحات

عربي – فرنسي

– أ –

اتّصال	Conjonction
أثناء	Maintenant
اختبار تحضيري أو تأهيلي	Epreuve préparatoire ou qualifiante
اختبار تمجيدي	Epreuve Glorifiante
أداء	Performance
أداء ذرائعي	Performance pragmatique
أداء معرفي	Performance cognitive
إرادة الفعل	Vouloir faire
إرادة كينونة	Vouloir être
إرادة لا فعل	Vouloir non faire
إساءة	Méfait
استبدال	Paradigme
استبطان	Intéroceptivité
استعمال	Manipulation
أسطورة	Mythe
إسقاط	Projection
أسلبة	Stylisation
اسم	Nom

Aliénation	اغتراب (استلاب)
Tentation	إغراء
Féodalité	إقطاع – إقطاعيّة
Axiologie	أكسيولوجيا
Acquisition	امتلاك
Reflet	انعكاس
Disjonction	انفصال
Connotation	إيحاء
Idéologie	أيديولوجيا (عقيدة – مذهب)

– ب –

Programme Narratif	برنامج سردي
Programme Narratif d'usage	برنامج سردي للاستعمال
Anti- Programme Narratif	برنامج سردي مضاد
Prolétariat	بروليتاريا (طبقة عاملة – طبقة كادحة)
Bureaucratie	بيروقراطية
Héros	بطل
Héros Quêteur	بطل باحث
Héros victime	بطل ضحيّة
Faux héros	بطل مزيّف
Anti – héros	بطل مضاد

Structure	بنية
Infrastructure	بنية تحتية
Structure Esthétique	بنية جمالية
Structure Signifiante	بنية دالة
Structure mentale	بنية ذهنيّة
Structure du Roman	بنية روائية
Structure Narrative	بنية سردية
Structure actantielle	بنية عامليّة
Structure profonde	بنية عميقة
Superstructure	بنية فوقية
Structuralisme	بنيوية
Structuralisme Génétique	بنيوية تكوينية
Bureaucratie	بيروقراطية

– ت –

Interprétation	تأويل
Herméneutique	تأويلية
Différence	تباين
Motivation	تحفيز
Motivation compositionnelle	تحفيز تأليفي
Motivation esthétique	تحفيز جمالي

Motivation réaliste	تحفيز واقعي
Transformation Narrative	تحوّل سردي
Ordre	ترتيب
Syntaxe	تركيب
Syntaxe narrative	تركيب سرديّ
Dénomination	تسميّة
Isotopie	تشاكل
Réification	تشيّؤ
Modalisation	تصييغ
Enchâssement	تضمين
Enchaînement	تعاقب
Contrat Fiduciaire	تعاقد ائتماني
Contrat de Véridiction	تعاقد الصّدق
Contrat permissif	تعاقد ترخيصي
Contrat énonciatif	تعاقد تلفّظي
Contrat énoncif	تعاقد ملفوظي
Identification	تعريف
Singularisation	تغريب
Négociation	تفاوض
Explication	تفسير
Optatif	تفضيل

Sanction	تقويم
Prédiction	تكهّن
Génétique	تكوين
Enonciation	تلفّظ
Homologie	تماثل
Appropriation	تملّك
Harmonie	تناغم
Cacophonie	تنافر
Alternance	تناوب
Fréquence	تواتر
Equilibre	توازن
Communication	تواصل
Communication Participative	تواصل مشترك
Complicité	تواطؤ

– ث –

Culture	ثقافة

– جـ –

Groupe social	جماعة اجتماعيّة
Démoniaque	جنوني

- حـ -

حافز	Motif
حافز حرّ	Motif libre
حافز حركي	Motif dynamique
حالة سرديّة	Etat narrative
حبكة (مبنى حكائي)	Sujet
حدث	Evènement
حذف	Ellipse
حكاية (متن حكائي)	Fable
حكاية خرافية	Conte Merveilleux
حوار داخلي	Monologue
حواريّة	Dialogisme
حيّز	Espace

- خـ -

خبر	Informant
خرائطية	Cartographie
خرق	Transgression
خطاب	Discours
خطاب مسرود أو مرويّ	Discours Narrativisé ou Raconté
خطاب معروض	Discours Transposé

خطاب منقول	Discours Rapporté
خلاصة	Sommaire

– د –

داخل العالم	Intramondain
دال	Signifiant
دلالة	Signification
دلالة سياقيّة	Signification Contextuelle
دلالة معجمية	Signification Lexicale
دليل	Signe
دور تركيبي	Rôle Syntaxique
دور عاملي	Rôle Actantiel
دور موضوعاتي	Rôle Thématique
ديمومة (مدّة)	Durée

– ذ –

ذات	Sujet
ذات عالمة (عارفة)	Sujet Savant
ذات كفئة	Sujet Compétent
ذات مقتدرة	Sujet Puissant
ذات منجزة	Sujet Performant

– ر –

Capitalisme	رأسماليّة
Narrateur	راوي
Vision Du Monde	رؤية العالم
Vision Narrative	رؤية سرديّة
Vision Tragique	رؤية مأساوية (تراجيدية)
Vision Utopique	رؤية يوتوبية (مثالية)
Homme Moyen	رجل أوسط
Symbole	رمز
Roman	رواية

– ز –

Chronotope	زمكان (كرونوتوب)
Temps	زمن
Temps De L'Enonciation	زمن التّلفّظ
Temps De L'Enoncé	زمن الملفوظ

– س –

Prolepse	سابقة
Prolepse Interne	سابقة ذاتيّة
Narration	سرد
Narrativité	سردية

Narrativité Sémantique	سردية دلاليّة
Narrativité Linguistique	سردية لسانية
Vitesse Du Récit	سرعة القصّة
Dépossession	سلب
Pacifique	سلميّ
Sociolinguistique	سوسيولسانية
Sociologie	سوسيولوجيا
Contexte	سياق
Sème Contextuel	سيم سياقي
Sème Nucléaire	سيم نووي
Sémiotique	سيميائيّة
Sémiotique Discursive	سيميائيّة خطابيّة
Sémiotique Narrative	سيميائية سردية
Sémémique	سيميمية
Sémiologie	سيميولوجيا

– ش –

Personnage	شخصيّة
Personnage Effet	شخصية أثر
Personnage Mythique	شخصيّة أسطورية
Personnage Problématique	شخصيّة إشكاليّة

Personnage Positif	شخصيّة إيجابية
Personnage Du Roman	شخصيّة روائية
Personnage Négatif	شخصيّة سلبية
Personnage Tragique	شخصيّة مأساويّة (تراجيدية)
Personnage Participant	شخصيّة مشاركة
Personnage Epique	شخصيّة ملحمية
Poétique	شعري – شعريّة
Formalisme	شكلانية

- ص -

Vrai	صدق
Fétichisme De La Marchandise	صنميّة البضاعة
Trait	صفة
Voix	صوت
Figure	صورة
Modalité	صيغة
Modalité De Qualification	صيغة التّأهيل
Modalité Extrinsèque	صيغة خارجية
Modalité Intrinsèque	صيغة داخلية
Modal	صيغيّ

- ط -

Classe	طبقة
Classe Bourgeoise	طبقة برجوازيّة
Rite	طقس
Topographie	طوبوغرافي
Topographie Référentielle	طوبوغرافيا مرجعيّة
Totémisme	طوطميّة

- ظ -

Paraître	ظاهر

- ع -

Actant	عامل
Récit De Paroles	عرض الأقوال (قصّ الأقوال)
Renoncement	عزوف (عدول)
Relation Hiérarchique	علاقة تراتبية
Marque	علامة
Hostile	عنيف

- ف -

Individu	فرد
Faire	فعل
Faire Persuasif	فعل إقناعي

Faire Interprétatif	فعل تأويلي
Faire Dissuasif	فعل ردعيّ
Acte De Parole	فعل كلامي (فعل لفظيّ)
Faire non Vouloir	فعل لا إرادة
Faire Somatique	فعل ماديّ
Faire Cognitif	فعل معرفي
Espace	فضاء
Espace Social	فضاء اجتماعي
Espace Historique	فضاء تاريخي
Espace Géographique	فضاء جغرافيّ
Espace De La Vie Individuelle	فضاء خاصّ (فضاء الحياة الفردية)
Espace Utopique	فضاء مثالي
Espace Paratopique	فضاء مكاني مجاور
Espace Hétérotopique	فضاء مكاني مقابل
Privation	فقدان
Compréhension	فهم

- ق -

Pouvoir Faire	قدرة الفعل
Indice	قرينة
Récit	قصّة

Récit Cadre	قصّة إطار
Récit Enchâssé	قصّة متضمَّنة
Valeur D'usage	قيمة استعمالية
Valeur Authentique	قيمة أصيلة
Valeur D'échange	قيمة تبادليّة

– ك –

Être	كائن – كينونة
Être De Papier	كائن من ورق
Compétence	كفاءة
Compétence Ironique	كفاءة تهكّمية
Compétence Pragmatique	كفاءة ذرائعية
Compétence Métaphorique	كفاءة مجازية
Compétence Cognitive	كفاءة معرفيّة
Parole	كلام
Totalité	كليّة
Être Du Faire	كينونة الفعل
Être De l'être	كينونة الكائن

– ل –

Analepse	لاحقة
Analepse Interne	لاحقة ذاتيّة

Analepse Externe	لاحقة موضوعية
Langage	لغة
Langage Social	لغة اجتماعية
Langage Stylisé	لغة مؤسلَبة
Langage Stylisant	لغة مؤسلِبة
Dialecte	لهجة
Libéralisme	ليبرالية

- م -

Après	مابعد
Matérialisme Historique	مادّية تاريخية
Matérialisme Dialectique	مادية جدليّة
Marxisme	ماركسية
Avant	ماقبل
Ecrivain	مؤلّف (كاتب)
Factitif	متعدّي
Enonciateur	متلفّظ
Société	مجتمع
Immanence	محايثة
Tabou	محرّم
Réalisé	محقّق

Actualisé	محيَّن
Imaginaire	مخيال
Signifié	مدلول
Carré Sémiotique	مربّع سيميائي
Référent	مرجع
Destinateur	مرسل
Destinateur Social	مرسل اجتماعي
Destinataire	مرسل إليه
Destinataire Individuel	مرسل فرديّ
Narré	مروي
Narrataire	مرويّ له
Parcours Narrative	مسار سردي
Adjuvant	مساعد
Distance Narrative	مسافة سردية
Scène	مشهد
Virtualisé	مضمَر
Comformisme	مطابقة
Opposant	معارض
Savoir Faire	معرفة الفعل
Sens	معنى
Segment	مقطع

Séquence Narrative	مقطوعة سردية
Catégorie	مقولة
Récompense	مكافأة
Lieu	مكان
Lieu Public	مكان عامّ
Lieu Clos	مكان مغلق
Lieu Ouvert	مكان مفتوح
Epopée	ملحمة
Enoncé	ملفوظ
Perspective Narrative	منظور سرديّ
Interdiction	منع
Dominant	مهيمن
Dominé	مهيمن عليه
Confrontation	مواجهة
Auto – Destiné	موجّه ذاتياً
Morphologie	مورفولوجيا
Objet	موضوع
Objet De Désir	موضوع رغبة
Objet De Manque	موضوع نقص
Thème	موضوعة
Propriété	ميزة

– ن –

Pulsion	نزوة
Système	نسق (نظام)
Texte	نصّ
Texte Narratif	نصّ سردي
Textuel	نصّيّ
Manque	نقص
Noyau Sémique	نواة سيمية

– هـ –

Domination	هيمنة

– و –

Devoir Faire	واجب الفعل
Fait	واقعة
Médiation	وساطة
Médiateur	وسيط
Description	وصف
Description Objective	وصف موضوعي
Fonction	وظيفة
Conscience	وعي

Conscience Problématique	وعي إشكالي
Conscience Révolutionnaire	وعي ثوري
Conscience Collective	وعي جماعيّ
Fausse Conscience	وعي زائف
Conscience De Classe	وعي طبقي
Conscience Possible	وعي ممكن
Conscience Réelle	وعي واقع (قائم – فعلي)

مكتبة البحث

1 – المصادر العربية:

1- ابـن منظور أبو الفضل جمال الدّيـن محمّد بن مكرم الإفريقي المصري: "لسـان العرب"، المجلد الثاني والخامس والسادس والخامس عشر، دار صادر، بيروت، ط.3، 1994.

2- ابـن هدوقـة عبـد الحميد: "ريـح الجنوب"، المؤسسـة الوطنيـة للكتاب، الجزائر، ط.5، 1989.

3- ابن هدوقة عبد الحميد: "نهاية الأمس"، الشّركة الوطنية للنّشر والتّوزيع، الجزائر، د.ط، 1975.

4- ابن هدوقة عبد الحميد: "بان الصّبح"، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ط، 1984.

5- ابـن هدوقـة عبـد الحميـد: "الجازيـة والدراويـش"، المؤسسـة الوطنيـة للكتاب، الجزائر، د.ط، 1983.

6- ابن هدوقة عبد الحميد: "غدا يوم جديد"، منشـورات الأندلس، الجزائر، د.ط، 1992.

7- " تغريبـة بنـي هلال"، تقديم: روزلين ليلى قريش، موفم للنشـر، الجزائر، د.ط، 1989.

8- الميثاق الوطني 1976.

2 - المراجع العربية:

1- إبراهيم عبد الله: "السردية العربية؛ بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.2، 2000.

2- ابن قينة عمر: "في الأدب الجزائري الحديث تأريخا وأنواعا وقضايا وأعلاما"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، 1995.

3- أحمد هادي قيس: "الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.1، 1980.

4- اسكندر نبيل رمزي: "الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 1988.

5- الأعرج واسيني: "اتجاهات الرواية العربية في الجزائر؛ بحث في الأصول التاريخية والجمالية للرواية الجزائرية"، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ط، 1986.

6- البحراوي سيّد: "علم اجتماع الأدب"، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، ط.1، 1992.

7- التلاوي محمّد نجيب: "الذات والمهماز؛ دراسة التقاطب في صراع روايات المواجهة الحضارية"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ط، 1998.

8- التواتي مصطفى: "دراسة في روايات نجيب محفوظ الذهنية؛ (اللّص والكلاب)، (الطّريق)، (الشّحاذ)"، الدّار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ط، 1986.

9- الخطيب محمّد كامل: "تكوين الرواية العربية؛ اللغة ورؤية العالم"، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط.1، 1990.

10- الزّعبي أحمد: "في الإيقاع الرّوائي؛ نحو منهج جديد في دراسة البنية

الروائية"، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط.1، 1995.

11- الصّالح نضال: "النزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة"، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط، 2001.

12- العروي عبد الله: "مفهوم الأيديولوجيا؛ الأدلوجة"، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط.1، 1983.

13- العيد يمنى: "في معرفة النص؛ دراسات في النقد الأدبي"، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط.3، 1985.

14- القاسم أفنان: "عبد الرّحمن مجيد الرّبيعي والبطل السّلبي في القصّة العربية المعاصرة"، عالم الكتب، بيروت، ط.1، 1984.

15- الغانمي سعيد: "خزانة الحكايات؛ الإبداع السردي والمسامرة النقدية"، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط.1، 2004.

16- النابلسي شاكر: "جماليات المكان في الرواية العربية"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.1، 1994.

17- بركات وائل: "الواقعية الاشتراكية؛ المغامرة والصّدى، دراسة مقارنة"، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط.1، 1997.

18- بشير بويجرة محمّد: "الشخصية في الرواية الجزائرية 1970-1983"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، 1986.

19- " ": "بنية الزمن في الخطاب الروائي الجزائري 1970- 1986؛ المؤثرات العامة في بنيتي الزمن والنص"، الجزء الأول، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، د.ط، 2001- 2002.

20- بنكراد سعيد: "النص السردي؛ نحو سيميائيات للأيديولوجيا"، دار الأمان، الرباط، ط.1، 1996.

21- بورايو عبد الحميد: "منطق السرد؛ دراسات في القصة الجزائرية الحديثة"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، 1994.

22- ثامر فاضل: "الصوت الآخر؛ الجوهر الحواري للخطاب الأدبي"، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط.1، 1992.

23- حجازي مصطفى: "التخلف الاجتماعي؛ مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور"، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط.4، 1986.

24- حسين سليمان: "مضمرات النص والخطاب؛ دراسة في عالم جبرا إبراهيم جبرا الروائي"، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط، 1999.

25- خشفة محمّد نديم، " تأصيل النص؛ المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان"، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط.1، 1997.

26- خليل خليل أحمد: "مضمون الأسطورة في الفكر العربي"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط.3، 1986.

27- درّاج فيصل: "نظرية الرواية والرواية العربية"، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط.1، 1999.

28- رزق خليل: "تحولات الحبكة؛ مقدمة لدراسة الرواية العربية"، مؤسسة الأشرف للتجارة والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط.1، 1998.

29- ركيبي عبد الله: "تطوّر النثر الجزائري الحديث 1830- 1974"، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الدار العربية للكتاب، تونس، د.ط، 1983.

30- رمضان أحمد السيّد علي: "المادية في الفكر الفلسفي"، مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع، المنصورة، ط.1، 1999.

31- زايد عبد الصّمد: "مفهوم الزمن ودلالاته في الرواية العربية المعاصرة"، الدار العربية للكتاب، تونس، د.ط، 1988.

32- زهران حامد عبد السّلام: "علم النفس الاجتماعي"، عالم الكتب، القاهرة، ط.5، 1984.

33- زيعور عليّ: "التحليل النفسي للذات العربية؛ أنماطها السلوكية والأسطورية"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط.1، 1977.

34- شحيد جمال: "في البنيوية التركيبية؛ دراسة في منهج لوسيان غولدمان"، دار ابن رشد للطباعة والنشر، بيروت، ط.1، 1982.

35- شريط عبد الله: "مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الأيديولوجي في الجزائر"، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ط، 1986.

36- شليبه زهير: "ميخائيل باختين ودراسات أخرى عن الرّواية"، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط.1، 2001.

37- عبادة عبد اللطيف، " اجتماعية المعرفة الفلسفية؛ دراسة تحليلية نقدية لاجتماعية المعرفة الفلسفية وبنيتها ومناهجها ومشاكلها وإمكانية تطبيقها على الفكر العربي الإسلاميّ"، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ط، 1984.

38- عبّاس محمّد: "الاندماجيّون الجدد"، الكتاب الثالث، مطبعة دحلب، الجزائر، د.ط، 1993.

39- عزّام محمّد: "البطل الإشكالي في الرواية العربية المعاصرة"، دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط.1، 1992.

40- علّوش سعيد: "الرواية والأيديولوجيا في المغرب العربي 1960-1975"، دار الكلمة للنشر، بيروت، ط.1، 1981.

41- عيّاد شكري محمّد: "البطل في الأدب والأساطير"، دار أصدقاء الكتاب للنّشر والتوزيع، الجيزة، ط.3، 1997.

42- غليون برهان: "الوعي الذاتي"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.2، 1992.

43- قاسم سيزا: "بناء الرواية؛ دراسة مقارنة في "ثلاثية" نجيب محفوظ"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط.1، 1985.

44- لحمداني حميد: "النقد الروائي والأيديولوجيا؛ من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي"، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط.1، 1990.

45- لحمداني حميد: "بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي " المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط.3، 2000.

46- مرتاض عبد الملك: "النص الأدبي؛ من أين؟ وإلى أين؟"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، 1983.

47- مرتاض عبد الملك: "تحليل الخطاب السردي؛ معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية (زقاق المدق)"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، 1995.

48- مرتاض عبد الملك: "في نظرية الرواية؛ بحث في تقنيات السرد"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د.ط، 1998.

49- مرتاض عبد الملك: "في نظرية النقد؛ متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها"، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، 2002.

50- مصايف محمّد: "الرواية العربية الجزائرية الحديثة بين الواقعية والالتزام"، الدار العربية للكتاب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، 1983.

51- هلسا غالب: "المكان في الرواية العربية"، دار ابن هانئ، دمشق، ط.1، 1989.

52- وادي طه: "الرواية السياسية"، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، ط.1، 2003.

53- يس السيّد: "التحليل الاجتماعي للأدب"، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ط، 1970.

3- المراجع المترجمة:

1- إيكو أمبرتو: "ستّ نزهات في غابة السّرد"، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط.1، 2005.

2- العروي عبد الله: "الأيديولوجية العربية المعاصرة"، ترجمة: محمد عيتاني، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط.1، 1970.

3- باختين ميخائيل: "قضايا الفن الإبداعي عند دوستويفسكي"،ترجمة: جميل نصيف التّكريتي، مراجعة: حياة شرارة، وزارة الإعلام، بغداد، د.ط، 1986.

4- باختين ميخائيل: "الخطاب الروائي"، ترجمة: محمّد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط.1، 1987.

5- بوتور ميشال: "بحوث في الرواية الجديدة"، ترجمة: فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، بيروت، ط.1، 1971.

6- تودوروف تزفيطان: "الشعرية"، ترجمة: شكري المبخوت، رجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط.2، 1990.

7- جينيت جيرار وآخرون: "الفضاء الروائي"، ترجمة: عبد الرحيم حُزل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د.ط، 2002.

8- زيرافا ميشيل: "الأسطورة والرواية"، ترجمة: صبحي حديدي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط.1، 1985.

9- شاخت ريتشارد: "الاغتراب"، ترجمة: كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.1، 1980.

10- غولدمان لوسيان: "المنهجية في علم الاجتماع الأدبي"، ترجمة: مصطفى المسناوي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط.1، 1981.

11- غولدمان لوسيان وآخرون: "البنيوية التكوينية والنقد الأدبي"، مراجعة الترجمة: محمّد سبيلا، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط.2، 1986.

12- لوكاتش جورج: "الرواية"، ترجمة: مرزاق بقطاش، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.ت.

13- لوكاتش جورج: "الرواية كملحمة برجوازية"، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط.1، 1979.

14- لوكاتش جورج: "الأدب والفلسفة والوعي الطّبقي"، ترجمة: هنرييت عبّودي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط.1، 1980.

15- وورد ديفيد: "الوجود والزّمان والسرد؛ فلسفة بول ريكور"، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط.1، 1999.

4- المصادر الأجنبية:

1- Chevalier Jean – Gheerbrant Alain : " Dictionnaire des Symboles ; Mythes, Rêves, Coutumes, Gestes, Formes, Figures, Couleurs, Nombres ", Robert Laffont- Jupiter, Paris, 1982.

2- " Dictionnaire Hachette de la Langue Française ", Hachette, Evreux, 1980.

5- المراجع الأجنبية:

1- Bakhtine Mikhail : " Le Marxisme et la Philosophie de Langage ", Minuit , Paris, 1977.

2- Bakhtine Mikhail : " Esthétique et Théorie du Roman ", Gallimard, Paris, 1978.

3- Courtes Joseph : "Introduction à la Sémiotique Narrative et discursive ; Méthodologie et Application ", Hachette, Paris, 1976.

4- Gabel Joseph : " Sociologie de L'Aliénation ", P.U.F, Paris, 1970.

5- Genette Gerard : " Figures III ", Seuil, Paris, 1972.

6- Goldmann Lucien : " Sciences Humaines et Philosophie ", P.U.F, Paris, 1952.
7- Goldmann Lucien: " Le Dieu Caché ; Etude Sur la Vision Tragique dans les Pensées de Pascal et Dans Le Théâtre de Racine ", Gallimard, Paris, 1959.
8- Goldmann Lucien: " Pour une sociologie du Roman ", Gallimard, Paris, 1964.
9- Greimas Algirdas Julien : " Sémantique Structurale ; Recherche de Méthode ", Larousse, Paris, 1966.
10- Greimas Algirdas Julien: " Du Sens ; Essais Sémiotiques ", Seuil, Paris, 1970.
11- Greimas Algirdas Julien: " Maupassant ; La Sémiotique du Texte, Exercices Pratiques ", Seuil, Paris, 1976.
12- Greimas Algirdas Julien: " Du Sens II ; Essais Sémiotiques ", Seuil, Paris, 1983.
13- Hamon Philippe : " Introduction à L'analyse du Descriptif ", Hachette, Paris, 1981.
14- Marcuse Herbert : " La Dimension Esthétique ; pour une critique de L'Esthétique Marxiste ", Traduit par : Didier Coste, Seuil, Paris, 1979.
15- Mitterand Henri : " Zola ; L'histoire et la Fiction ", P.U.F, Paris, 1990.
16- Propp Vladimir : " Morphologie du Conte ", Seuil, Paris, 1970.
17- Todorov Tzvetan : " Littérature et Signification ", Larousse, Paris, 1967.
18- Todorov Tzvetan : " Poétique de la Prose ", Seuil, Paris, 1971.
19- " Théorie de la Littérature ; Textes des Formalistes Russes ", Traduit par Tzvetan Todorov, Seuil, Paris, 1966.
20- " L'Analyse Structurale du Récit ", Communications 8, Seuil, Paris, 1981.

6- المـجـلاّت:

" الثقافة"، العدد 115، 1997.

سيرة ذاتية وعلمية

الاسم: سيدي محمد

اللقب: بن مالك

تاريخ **ومكان الميلاد**: 04 أكتوبر 1971 بتلمسان

الوظيفة: أستاذ محاضر صنف – أ –

المؤسّسة: قسم اللّغة العربية و آدابها- الملحقة الجامعية مغنية- جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان

الخبرة البيداغوجية:

- أستاذ بجامعة عبد الرّحمن بن خلدون بتيارت من 2001/11/03 إلى 2009/10/31.
- أستاذ بجامعة أبي بكر بلقايد بتلمسان من 2009/11/01 إلى يومنا هذا.

البريد الإلكتروني: benma_1971@hotmail.fr

benma_1971@yahoo.fr

الهاتف: 0553232378

الشهادات:

1- شهادة التّعليم المتوسط، جوان 1986

2- شهادة الباكالوريا، شعبة آداب، جوان 1989

3- شهادة الليسانس في اللّغة العربية وآدابها، جويلية 1993

4- شهادة الماجستير في الأدب الشّعبي، أكتوبر 1998

5- شهادة الدكتوراه في النّقد المعاصِر، ديسمبر 2008

البحوث:

1- مذكرة تخرّج بعنوان "دراسة الحوار في رواية (الشحاذ) لنجيب محفوظ"، قسم اللغة العـربية وآدابها، جامعة تلمسان.

2- رسـالة ماجستير بعنوان "حكاية الحيوان في الشـوقيات ؛ مقاربة سيميائية لثلاثة نماذج"، معهد الثقافة الشعبية، جامعة تلمسان.

3- أطروحـة دكتـوراه بعنوان "الواقـع و الممكن في روايـات عبد الحميد بن هدوقة؛ دراسة نصّية"، قسم اللغة العربية و آدابها، جامعة الجيلالي اليابس، سيدي بلعباس.

الملتقيات:

1- "الرؤيـة المأسـاوية فـي رواية (غدا يـوم جديد) لعبد الحميـد بن هدوقة"، ملتقى" أدب المحنة في النّص الجزائري المعاصر؛ أبعاده المعرفية وتجلّياته الفنية "، قسم اللّغة العربية وآدابها، كليّة الآداب والفنون، جامعة مستغانم، 08 و09 أفريل 2003.

2- "المكوّنـات القاعديـة و نظريـة القصّـة"، الملتقـى الوطني الثالـث حول " قضايـا النحو العربي؛ الواقع والآفـاق، النحو العربي وعلاقته بالاتّجاهات النقدية المعاصرة"، قسـم اللّغات والآداب، كليّة العلوم الإنسـانية والعلوم الاجتماعيّة، جامعة عبد الرحمن بن خلدون، تيارت، 20 و21 أفريل 2009.

3- "اللّغة ورؤية العالم في الخطاب الروائي"، الملتقى الوطني حول "اللّسانيات والرواية"، قسم اللّغة والأدب العربي بالتّنسيق مع مخبر اللّسانيات النصية وتحليـل الخطاب، كليّة الآداب واللّغـات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 22 و23 فيفري 2012.

4- "السّرد كجنس أدبيّ في النّظرية النقديّة المعاصرة"، اليوم الدراسي الوطني حـول "حـدود الأجناس الأدبيّـة وجماليـات التلقّي"، قسـم اللّغة والأدب العربي، معهد الآداب واللّغات، المركز الجامعي غرداية، 07 ماي 2012.

5- "موضوعة الثّورة الجزائرية في الكتابة الروائيّة بين التّخييل والإيديولوجيا"، الملتقى الوطني حول "مُكتسبات الثّورة الجزائريّة وتفعيلها"، جامعة عمّار ثليجي، الأغواط، 21 و22 ماي 2012.

6- "النّحو الكوني وتجريد المعنى السّردي"، الملتقى الدوليّ حول "التّفكير اللّساني والنظريّة النّقدية المعاصرة من هاجس التّأصيل إلى كشوفات الحداثة البعديّة"، قسم اللّغة والأدب العربي، كليّة الآداب واللّغات والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، جامعة تبسة، 04 و05 محرّم 1434 هـ / 18 و19 نوفمبر 2012.

7- "البنيوية الشّعرية في الخطاب النّقدي العربي"، الملتقى الوطني الأوّل حول "مناهج البحث العلمي في اللّغة العربية وآدابها"، قسم اللّغة العربية وآدابها، كليّة الآداب واللّغات، جامعة الطّارف، 13 و14 محرّم 1435 هـ / 17 و18 نوفمبر 2013.

المنشورات:

1- "الرؤية المأساوية في رواية (غدا يوم جديد) لعبد الحميد بن هدوقة، " مجلّة الآداب والعلوم الإنسانية"، جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس، العدد 03، أفريل 2004.

2- "جماليات القصّة الرمزية"، مجلّة "المعرفة"، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، العدد 515، آب 2006.

3- "بناء الموضوعة الأدبية عند بوريس توماشيفسكي"، مجلّة "كتابات معاصرة"، العدد 66، تشرين الثاني وكانون الأول 2007.

4- "النحو السّردي؛ من الجملة إلى الخطاب (بروب، جاكبسون، تودوروف، بارت)"، مجلّة "كتابات معاصرة"، العدد 70، تشرين الأوّل وتشرين الثاني 2008.

5- "هربرت ماركيوز؛ مركزية الإيديولوجيا وغيرية الإستيطقا"، مجلّة "كتابات معاصرة"، العدد 75، كانون الثاني وشباط 2010.

6- "سلطة المكان الروائي وشعرية الفضاء؛ النصّ الروائي العربي بين الإيهام والإيحاء"، مجلّة "كتابات معاصرة"، العدد 76، نيسان وأيار 2010.

7- "اللّغة ورؤية العالم في الخطاب الروائي"، مجلّة "الأثر"، العدد 16، عدد خاصّ بأشغال الملتقى الوطني حول "اللّسانيات والرواية" يوميْ 22 و23 فيفري 2012، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة.

8- "السّرد كجنسٍ أدبيٍّ في النظرية النقديّة المعاصِرة"، مجلّة "كتابات معاصرة"، العدد 86، تشرين الثّاني وكانون الأوّل 2012.

9- "سيميائيّة الوصف في رواية (قرّة العين) لجيلالي خلاّص"، مجلّة "نزوى"، العدد 73، يناير 2013.

10- "السّردية والمخيال (بروب وبارت، تودوروف وغريماس)"، مجلّة "كتابات معاصرة"، العدد 87، شباط وآذار 2013.

11- "الثّورة الجزائريّة في الكتابة الروائيّة بين التّخييل والأيديولوجيا"، مجلّة "المعرفة"، وزارة الثّقافة السّورية، العدد 594، ربيع الثّاني 1434 هـ، آذار 2013 م.

12- "صورة الحيوان في القصّة الشّعريّة لدى أحمد شوقي؛ قراءة موضوعاتية"، مجلّة "قراءات"، كليّة الآداب واللّغات، جامعة معسكر، العدد 03، أفريل 2013.

13- "سيميائيّة الفضاء الجزائري.. من المطابَقة إلى المغايَرة عند أمين الزّاوي"، مجلّة "نزوى"، العدد 76، أكتوبر 2013.

العضوية في لجان توصيات الملتقيات:

1- عضو لجنة توصيات الملتقى الدّولي حول "التّفكير اللّساني والنظريّة النّقدية المعاصِرة من هاجس التّأصيل إلى كشوفات الحداثة البعدية"، المنعقد بجامعة تبسة، يومي 04 و05 محرّم 1434 هـ / 18 و19 نوفمبر 2012.

العضوية في لجان مناقشة:

1- عضوٌ في لجنة مناقشة مذكّرة ماجستير بعنوان: "المقدّس والمدنّس في رواية (السّحرة) لإبراهيم الكُوني"، إعداد الطّالبة: كلثوم أوهيبي، إشراف الدكتور: عبد القادر شريف بموسى، مشروع: الرواية المغاربيّة الحديثة والمعاصِرة، قسم اللّغة والأدب العربي، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، تاريخ المناقشة: 03 نوفمبر 2011.

2- عضوٌ في لجنة مناقشة مذكّرة ماجستير بعنوان: "التّطور في مفهوم الشعريّة العربية من عهد التّأسيس حتّى القرن الثامن هجريّ؛ دراسة كرونولوجية تاريخية"، إعداد الطّالب: حطّاب بن شهرة، إشراف الدكتور: محمّد تاج، مشروع: الشعريّة العربيّة بين التراث والحداثة، قسم اللّغة والأدب العربي، جامعة ابن خلدون، تيارت، تاريخ المناقشة: 11 جوان 2012.

3- عضوٌ في لجنة مناقشة مذكّرة ماجستير بعنوان: "شعريّة الغموض في الخطاب النقديّ العربي المعاصر بين إشكالية الوعي والوعي المضاد"، إعداد الطّالب: أمحمّد تركي، إشراف الدكتور: عبد القادر زروقي، مشروع: الشّعرية العربية بين التّراث والحداثة، قسم اللّغة والأدب العربي، جامعة ابن خلدون، تيارت، تاريخ المناقشة: 11 جوان 2012.

4- عضوٌ في لجنة مناقشة مذكّرة ماجستير بعنوان: "البعد المنهجيّ في النّقد الأدبي العربي بين القديم والحديث"، إعداد الطّالبة: أمينة قنون، إشراف الأستاذ الدكتور: أحمد دكّار، مشروع: الدّراسات الأدبيّة بين القديم

والحديث، قسم اللّغة العربية وآدابها، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، تاريخ المناقشة: 11 جوان 2013.

5- عضوٌ في لجنة مناقشة مذكّرة ماجستير بعنوان: "خطاب (الأنا والآخر) في روايات الطيّب صالح؛ (موسم الهجرة إلى الشّمال) أنموذجاً – مقاربة تفكيكية تأويلية"، إعداد الطّالب: اللقاني بن محمّد، إشراف الأستاذ الدكتور: محمّد بلقاسم، مشروع: النّقد الأدبيّ العربيّ المعاصر، قسم اللّغة العربية وآدابها، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، تاريخ المناقشة: 24 نوفمبر 2013.

العضوية في مخابر بحث:

عضوٌ في مخبر "المعالجة الآلية للّغة العربية"، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، بصفة رئيس فرقة بحث "بناء قاعدة بيانات للمصطلحات التّقنية".

العضوية في مشاريع بحث:

1- رئيس مشروع بحث (cnepru) بعنوان: "الجهود النّقدية في الجزائر من سنة 1970 إلى سنة 2010"، مشروع معتمَد ابتداءً من 01 / 01 / 2013.

2- عضوٌ في مشروع بحث (cnepru) بعنوان: "الفهرس البيبليوغرافي للروايات المغاربية الحديثة والمعاصرة من بدايات القرن العشرين إلى ألفين وعشرة". مشروع معتمَد ابتداءً من 01 / 01 / 2010. أُنجِز.

3 -عضوٌ في مشروع بحث (cnepru) بعنوان: "الفهرس البيبليوغرافي للقصّة المغاربية من بداية القرن العشرين إلى سنة 2012". مشروع معتمَد ابتداءً من 01 / 01 / 2014.

رؤية العالم في روايات عبد الحميد بن هدوقة

مقاربة سوسيوشعرية



د. سيدي محمّد بن مالك

في ضوء التّركيب بين المناهج والنّظريات، نحاول مقاربة التّفاعل بين الأسس الثّلاثة الّتي تقوم عليها الرّواية، ونريد بها النّص ورؤية العالم والمجتمع، ممهدّين بمدخل نعرض فيه للعلاقة بين الرّواية والوعي الإشكالي، فالفرق بين رؤية العالم والأيديولوجيا، ثمّ ترنّح الشّخصية بين الاغتراب والانتماء في ظلّ تشيّؤ العالم. وندرس، في الفصل الأوّل المخصّص لرواية «ريح الجنوب»، وساطة فعل الشّخصيّة وأثرها في تجلّي الوعي الجماعيّ وتعدّد أنماطه. ونعالج، في الفصل الثّاني، تمظهر الصّوت الأيديولوجي المهيمن عبر المسار السّردي وحكي الأفعال وقصّ الأقوال في رواية «نهاية الأمس». ثمّ نتعرّض، في الفصل الثالث، لشكل فضاء المدينة ومضمونه، ووطأته على الفرد، وعلاقة السّلطة به في نصّ «بان الصّبح». أمّا في الفصل الرّابع فنتناول تضافر الأسطورة والأيديولوجيا في رواية «الجازية والدّراويش»، والنّسق الثّقافي الّذي يرفد كلاًّ منهما. بينما نفرد الفصل الخامس للحديث عن الزّمكان وأثره في تشكيل الرّؤية المأساويّة في نصّ «غداً يومٌ جديد». ونختم البحث بخاتمة نضمّنها التّغييرات الّتي طرأت على الوعي التّاريخي لدى ابن هدوقة على مدى عشرين سنة ونيف من الإبداع الرّوائي.

صدر هذا الكتاب في إطار تظاهرة قسنطينة
عاصمة الثقافة العربية 2015
بدعم من وزارة الثقافة الجزائرية





ISBN: 978-9947-945-11-7

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com